An 75 b Buhle

<36605771560017

<36605771560017

Bayer. Staatsbibliothek

# Lehrbuch
der
# Geſchichte der Philoſophie
und
einer kritiſchen Literatur
derſelben.

Achter Theil.

---

Von

Johann Gottlieb Buhle,
öffentl. ordentl. Profeſſor der Philoſophie, und Mitgliede
der Königl. Societät der Wiſſenſchaften
in Göttingen.

---

Ουτοι απ' αρχης παντα θεοι θνητοις παρεδειξαν·
Αλλα χρονῳ ζητουντες εφευρισκουσιν αμεινον.
*Xenophanes* apud Stobaeum.

---

Göttingen,
bey Vandenhöck und Ruprecht
1804.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

# Vorrede.

Mit dieſem Bande ſchließt ſich das Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie, das in der Ausführung weitläufiger geworden iſt, als ich bey dem erſten Entwurfe beabſichtigte und erwartete. Der Grund hiervon lag theils in dem Verhältniſſe der Philoſophie des Alterthums zu der neuern, theils in dem eigenthümlichen Charakter der Philoſophie ſelbſt.

Im Alterthume fängt die Geſchichte mit Meynungen von einzelnen philoſophiſchen Gegenſtänden, fragmentariſchen Elementen der Philoſophie, an, und ſchreitet ſodann zu ganzen Syſtemen fort, die in Vergleichung mit den ſpätern und vollends den neuern mehr Umriſſe, als vollendete Lehrgebäude ſind, und bey denen Manches als wichtig und intereſſant bemerkt werden muß, was es an ſich, wenn man den Maaßſtab von der jetzigen Philoſophie entlehnt, nicht iſt. Dadurch wird eine Weitläufigkeit ſchon in der Darſtellung

der

der älteren Philoſophie veranlaßt, die wiederum eine verhältnißmäßige in Anſehung der neueren Philoſophie erfodert, wenn anders dieſer die Geſchichte nur einigermaßen ihr Recht wiederfahren laſſen will. Warum ſoll der Geſchichtſchreiber gerade bey der philoſophiſchen Speculation des Alterthums verweilen, und bey der neueren ſich auf eine allgemeine unfruchtbare Kürze einſchränken? Da ich alſo einmal bey der Philoſophie der Griechen umſtändlicher geweſen war, wozu mich eine gewiſſe, auch bey unſern Zeitgenoſſen, wenn ich nicht irre, herſchende Vorliebe für dieſelbe verleitete; ſo ward ich eben hierdurch genöthigt, auch bey der neueren Philoſophie mehr in's Einzelne zu gehen, und ſo entſtand nach und nach, wider meinen anfänglichen Plan, ein Lehrbuch von acht Bänden. Dazu komt, daß es unmöglich iſt, mit wenig Worten ein philoſophiſches Syſtem zu charakteriſiren, wenn man nicht Leſer vorausſetzen kann, die daſſelbe ſchon im Detail kennen. Die nakte Aufzählung von Behauptungen und Reſultaten iſt unver-

verſtändlich und unnütz; werden aber zugleich die Gründe angegeben, worauf ſie beruhen, ſo iſt auch deswegen eine größere Umſtändlichkeit unvermeidlich.

Für das Wohlwollen und die Nachſicht, womit das gelehrte Publicum das gegenwärtige Werk aufgenommen hat, bin ich um ſo dankbarer, da ſchwerlich einer meiner Leſer eine unbefangenere Meynung von dem Werthe desſelben hegt, als ich, und ich mich oft gewundert habe, daß die Mängel, die ich ſelbſt daran erkenne, und die ich unter dem Drucke der Umſtände, unter welchen ich dies Werk ſchrieb, nicht zu verhüten vermochte, in unſern ſtreitſüchtigen Zeiten ſo viel Schonung erfuhren.

Dieſer letzte Theil des Lehrbuchs enthält die Geſchichte der Philoſophie in Frankreich und in Deutſchland während des vorigen Jahrhunderts bis zum Ende desſelben. Da dieſe Periode von allen Geſchichtſchreibern der Philoſophie bisher am wenigſten bearbeitet iſt, ſo maße ich mir nicht an, etwas irgend Erſchöpfendes und Befriedigendes gelie-

fert

fert zu haben. Die Materialien häu‐ fen ſich hier ſo ſehr, und ſind von ſo mannichfaltiger Art, daß es außerordent‐ lich ſchwer wird, nicht bloß ſie zu ſam‐ meln, ſondern auch ſie zu überſehen, zu ordnen, und zu einem hiſtoriſchen Gan‐ zen zu vereinigen. Es kann daher auch wohl ſeyn, daß ich von philoſophiſchen Vorſtellungsarten einiger Schriftſteller zu viel, und von andern zu wenig geſagt habe. Am ausführlichſten hab' ich, wie es mir dem Zwecke angemeſſen ſchien, das Kantiſche Syſtem dargeſtellt, von welchem ich immer noch glaube, daß es ſich unter allen, die ſeit einem Decen‐ nium erſchienen ſind, am längſten be‐ haupten werde.

Zum bequemern Gebrauche des Wer‐ kes ſind drey Regiſter der Namen, Sa‐ chen und Summarien hinzugefügt, die ich dem Fleiße meines ehemaligen Zuhö‐ rers, eines ſehr braven und kentnißvol‐ len jungen Mannes, des Herrn Bran‐ des, verdanke.

Göttingen im April 1804.

Der Verfaſſer.

In‐

# Geſchichte der Philoſophie.

## Erſter Theil.

### Vorerinnerungen.

§. 1-7 — — S. 1-10

Erſter Abſchnitt.

Ueber den Urſprung der Philoſophie §. 8-10 — 11-14

Zweiter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Aegyptier §. 11-23 — 15-42
11 12 Ueber die frühe Kultur der Aegyptier — 17-21
13 Regeln zur Beurtheilung ihrer Religion und Philoſophie 22-23
14 Ihre Objektenſchrift — 23-26
15-20 Ihre Religion — 26-36
21 Seelenwanderung — 36-38

§. 22.

§. 22 Prieſterkaſte — S. 39-40
23 Angeblich vollkommnere Einſichten — — 40-42

## Dritter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Hebräer §. 24-28. — — 43-51
24 Epochen — — 44-45
25-27 Religionsbegriffe — 45-50
28 Lehre von der Unſterblichkeit 50-51

## Vierter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Phönicier §. 29 31 — — 51-56
29 Wohnort-Unternehmungen-Kultur 53-54
30 Religion — — 55
31 Kosmogonie des Sanchuniaton 55-56

## Fünfter Abſchnitt.

Ueber die Philoſopheme der Chaldäer §. 32 33 — — 57-60
32 Sternkenntniß — Sterndienſt 58
33 Beroſus Kosmogenie 59-60

## Sechster Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Perſer §. 34-40 — — 61-63
34 Aelteſte Religion — 71-72
35 Zoroaſters Reformation 72-74
36-39 Zoroaſters Lehren von dem Urſprunge der Welt und dem Geiſterreiche — — 74-80
40 Bemerkungen darüber 80-83

# Inhalt.

## Siebenter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Hindoſtaner §. 41 - 47 — S. 83 - 102
§ 41 - 45 Aufnahme fremder Religionsbegriffe — 91 - 99
46 Eigenthümliche Religion 99 - 101
47 Budda Reformator 101 - 102

## Achter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Sineſen § 48 - 50 — — 103 - 110
48 Volksreligion — 106 - 107
49 Confucius — 108 - 109
50 Geringe Fortſchritte der Cultur 110

## Neunter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Celten und Skandinavier § 51 - 62 111 - 133
51 Welche Völker dazu gehören 113 - 114
52 Unvollkommenheit der Nachrichten von ihnen — 114 - 115
53 - 54 Abſtammung des Volks und ihrer Religion — 116 - 118
55 - 56 Sagen — ihre Entſtehung und Beurtheilung 119 - 121
57 - 59 Religionsbegriffe in verſchiedenen Zeiten — 121 - 126
60 Kosmogonie — 127 - 129
61 - 62 Lehren vom Zuſtande nach dem Tode — 130 - 133

## Zehnter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Griechen §. 63 - 482 — 134 - Th. III. Ende.
63 - 66 Vorerinnerungen über Cultur der Griechen und Epochen ihrer Philoſophie — 134 - 141

Erſte Epoche der griechiſchen Philoſophie. Mythiſche Philoſopheme §. 67-80 S. 142-167
§. 67-72 Ueber die Entdeckung und Beurtheilung der Mythen 144-151
73-76 Homeriſche Götterlehre 152-159
77 Heſiodiſche Götterlehre 159-160
78 Orphiſche Mythen — 160-162
79 Myſterien — — 162-165
80 Meynungen von der menſchlichen Seele — — 165-167
Praktiſche Erfahrungsdiſciplin der Gnomiker und älteſten Geſetzgeber der Griechen §. 81-87 168-185
81 82 Entſtehung der Staaten 170-172
83-85 Geſetzgebungen — 172-181
86 87 Sieben Weiſe — Gnomiker — — 181-185

Zweite Epoche der griechiſchen Philoſophie. Geſchichte der Meynungen der Joniſchen Kosmophyſiker §. 88-101 186-223
88 Bildung der Jonier 189-190
89 Thales — ſeine Naturphiloſophie — — 190-197
93-96 Verfeinerung derſelben durch ſeine Nachfolger 199-201
97-99 Anaxagoras — ſeine Kosmophyſik — 207-217
108 Pſychologiſche Lehren desſelben — — — 217-220
101 Seine Schüler — 220-223

Dritte Epoche der griechiſchen Philoſophie. Geſchichte des Pythagoreiſchen Syſtems §. 102-113 — — 224-227

Inhalt.

§. 102 Pythagoras — ſeine Abſichten und Einrichtungen S. 232-238
103 Das Eigenthümliche ſeiner Philoſophie — 238-241
104 Metaphyſik der Natur des Pythagoras — 241-249
105 Andre Parteyen der Pythagoreer — — 249-252
106 107 Erläuterung und Beurtheilung des Princips der Zahlen 225-260
108-110 Entwickelung der Pythagoreiſchen Methaphyſik-Theologie — — 260-270
111 Pythagoreiſche Pſychologie 270-272
112 Methaphyſik der Sitten 272-275
113 Lebensart der Pythagoreer 275-277
Vierte Epoche der griechiſchen Philoſophie. Geſchichte des Eleatiſchen Syſtems und der Meynungen einiger einzelnen Kosmophyſiker §. 114-134 277-336
114 Uebergang zur Speculation über das Ueberſinnliche 280-282
115-117 Xenophanes — ſeine Meynungen vom Weltganzen und der Gottheit — 282-290
118 Erklärung der Erſcheinungen 291-292
119-131 Metaphyſiſche Spekulationen verſchiedener Philoſophen 293-330
132 Demokritus — ſeine Metaphyſik — — 330-333
133 Seine pſychologiſchen Meynungen — — 333-335
134 Seine Götterlehre 335-336

Fünfte Epoche der griechiſchen Philoſophie. Geſchichte der Sophiſten §. 135-140 337-360

## Inhalt.


§. 135 - 137 Fortgang der Cultur — Entſtehung und Beſchäftigungen der Sophiſten — S. 338 - 345
138 - 140 Einzelne Sophiſten und ihre Grundſätze — 345 - 360

Sechſte Epoche der griechiſchen Philoſophie. Geſchichte der Sokratiſchen Philoſophie § 141 - 147 — — 361 - 391
141 Sokrates — Richtung ſeiner philoſoph. Unterſuchungen 366 - 375
142 Methode des Unterrichts 374 - 375
143 - 145 Urtheil über ſeine Vorgänger und eigne Philoſophie 376 - 388
146 - 147 Seine Schüler 388 - 391

Siebente Epoche der griechiſchen Philoſophie. Geſchichte der Philoſophie der Megariker, Cyniker Cyrenaiker, Epikureer und Stoiker §. 148 - 177 — 392 - 472

A. Megariker §. 148 - 151 392 - 402
148 Entſtehung mehrerer Syſteme aus dem Sokratiſchen 393 - 395
149 150 Euklides und ſeine Schüler — — — 395 - 399
151 Unterſuchungen über das menſchliche Erkenntnißvermögen 399 - 402

B. Cyniker §. 152 - 154 402 - 411
152 Antiſthenes — ſeine Grundſätze — — 403 - 406
153 Diogenes — Lebensart und Grundſätze — — 406 - 409
154 Ihre Anhänger — 409 - 411


C. Cy-

# Inhalt.


C. Cyrenaiker §. 155 - 157 S. 412 - 423

§. 155 Ariſtippus — ſeine Grundſätze — — 413 - 418

*156* 157 Seine Nachfolger 418 - 423

D. Epikureer §. 158 - 165 424 - 444

158 Epikurus — ſeine Meynungen über Erkentniß 425 - 430

159 160 Ueber Entſtehung der Welt — — 430 - 434

161 Theologie — 434 - 437

162 Pſychologie — 437 - 439

163 Moral — — 439 - 441

164 Indeterminismus 442 - 443

165 Spätere Epikureer 443 - 444

E. Stoiker §. 166 - 177 445 - 472

166 Zeno — ſeine Bildung — Lebensumſtände — 447 - 451

167 Beſtimmung des Begriffs und der Theile der Philoſophie 451 - 452

*168 169* Ueber die menſchliche Erkenntniß — 453 - 456

170 - 173 Phyſik — 456 - 465

174 Moral — — 466 - 472

# Geſchichte der Philoſophie

## Zweiter Theil.

Achte Epoche der griechiſchen Philoſophie Geſchichte der Platoniſchen Philoſophie §. 178-251 S. 3-275

§. 178 Plato — ſeine Bildung — Lebensumſtände — 16-31

179 180 Ueber ſeine philoſophiſche Methode und Schriften 31-43

181-184 Ueber das Syſtem ſeiner Philoſophie — 44-68

185 Seine Entwickelung des Begriffs einer Wiſſenſchaft 68-71

186 Ueber die Erkenntnißquelle der Philoſophie — — 71-72

187-190 Vom Erkentnißvermögen — Vorſtellungen — Begriffe — ihre Unterſchiede 73-83

191 Objekt der allgemeinen Begriffe — — 83-84

192 Unterſchied des reinen und empiriſchen Denkens — 84 85

193 Unterſchied der angebohrnen Begriffe — — 85-87

194-199 Ausführliche Erörterung der Lehre von den Ideen in metaphyſiſcher Hinſicht — 87-106

§. 200

# Inhalt.


§. 200. Ueberſicht ſeiner Meynungen vom Vorſtellungsvermögen S. 106-109
201 Vom Erkennen — 109-112
202 203 Ueber Plato's Logik 112-116
204 Philoſophie der Sprache 116-118
205 Ueber Plato's Metaphyſik überhaupt — — 119-120
206-213 Ontologie -- 121-135
214-215 Metaphyſiſche Körperlehre — — — 135-139
216-221 Rationale Pſychologie 140-156
222 224 Kosmologie — 156-164
225-227 Theologie — 164-175
228-231 Empiriſche Pſychologie 175 189
232 Ueber Plato's praktiſche Philoſophie — 189-192
233-234 Forſchungen über das Princip der Sittlichkeit 192-200
235 Freiheit — — 200-207
236 Allgemeine moraliſche Begriffe — — 207-210
237 Vom höchſten Gute 210-214
238 Verhältniß der Sittlichkeit zur Glückſeligkeit — 214-221
239 Religion — — 221-224
240-241 Lehre von einzelnen Pflichten — — 224-230
242-247 Politik — 230-259
248 Theorie der Geſetzgebung 259-263
249 Erziehungswiſſenſchaft 263-267
250 Theorie des Schönen 267-271
251 Ueberſicht der Verdienſte des Plato um die Philoſophie 271-275

Neunte Epoche der griech. Philoſophie. Geſchichte des Ariſtotel. Syſtems §. 252-411 -- S. 276 -- Th. III. 258


** §. 252

# Inhalt.

§. 252 Ariſtoteles — ſeine Geiſtesgröße — Lebensumſtände S. 294 - 315
253 - 255 Ueber ſeine Schriften 315 - 354
256 257 Gegenſtände und Eintheilung ſeiner Philoſophie 355 - 366
258 Seine Beurtheilung früherer Philoſophen — 366 - 374
259 Seine Kritik des Gemüthsvermögens — 375 - 377
260 261 Sinnlichkeit — 378 - 386
262 Einbildungskraft — 386 - 388
263 - 265 Denkvermögen 389 - 399
266 Begehrungsvermögen 400 - 403
267 Ueberſicht ſeiner Vorſtellungsart vom Gemüthsvermögen 403 - 407
268 Begriff und Eintheilung der Logik — — 407 - 409
269 Kategorien — 409 - 417
270 Logiſche Grundſätze — 417 - 420
271 Philoſophiſche Grammatik 420 - 422
272 - 273 Analytik — 422 - 429
274 - 277 Topik — Dialektik — Sophiſtik — — 429 - 438
278 Möglichkeit des Denkens und Erkennens — 438 - 441
279 Eintheilung der Naturphiloſophie — — 441 - 443
280 - 284 Beurtheilung der von andern aufgeſtellten Naturprincipien — — 443 - 461
285 - 288 Eigene Beſtimmungen darüber — — 461 - 475
289 Wirkende Urſachen in der Natur 475 477
290 Zweckmäßigkeit der Natur 477 - 481
291 Nothwendigkeit — 481 - 482
292 - 304 Von der Bewegung — (vom Unendlichen — vom Raume und der Zeit §. 293 - 297) 482 - 529

§. 305

§. 305 Oberſte Urſache der Bewegung — — 529-530
306 Seine Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften — 531-532
307-312 Ontologie — 532-545
313 Theologie — 545-548
314 Pſychologie vom Seelenweſen 548-559
315 Ernährung — 560-562
316 317 Empfindungsvermögen 562-566
318 Gedächtniß — — 567-568
319 Vom Wachen und Schlaf — Grundſinn — — 569-571
320 Denkkraft — 571-573
321 Unſterblichkeit — 573-575

---

## Geſchichte der Philoſophie.

### Dritter Theil.

---

Geſchichte des Ariſtoteliſchen Syſtems — Fortſetzung Praktiſche Philoſophie.
§. 322 Eintheilung der praktiſchen Philoſophie — — S. 3-7
323 324 Ueber das prakt. Vermögen des Menſchen 7-12
325-327 Von der Freiheit 12-20
328-330 Vom höchſten Gute 20-27
331-337 Von der Tugend überhaupt — — 28-43
338-345 Von einzelnen Tugenden — — 43-61

§. 346-347 Rechtslehre S. 61-66
348-352 Unterſuchung einzelner moraliſcher Probleme 66-79
353-360 Von der Freundſchaft 79-112
367-373 Vom Vergnügen und Glückſeligkeit in moraliſcher Hinſicht — — 112-132
374-376 Von den Affecten 133-146
377 Einfluß der Verhältniſſe auf den Charakter — 146-150
378-382 Seelenvermögen und Fertigkeiten in praktiſcher Beziehung — — 150-162
383 Mittel zur Beförderung der Moralität — 162-166
384 Politik — ihre Hauptmomente — — 166-170
385 Geſellſchaftsrecht — 171-176
386 Allgemeines Staatsrecht 176-178
387-391 Beurtheilung wirklicher und projectirter Verfaſſungen 178-193
392-398 Von der beſten Staatsverfaſſung — — 193-212
399-402 Verhütung der Revolutionen — — 213-225
403 Oekonomik — 225-228
404-405 Chrematiſtik 228-236
406 Ueberſicht der Verdienſte des Ariſtoteles — 237-248
408-411 Schüler und Nachfolger 248-258

Zehnte Epoche der griech. Philoſophie Geſchichte der akademiſchen Philoſophie §. 412-419 259-285
412 Entſtehung und Unterſcheidung der Akademiker 260-262
413 Die ältere Akademie 262-265
414 Annäherung zum Skepticismus 265-268

§. 415

§. 415 Philoſophen der neuern Akademie — — 268 - 285

Eilfte Epoche der griechiſchen Philoſophie. Geſchichte des Pyrrhonismus. §. 420 - 482 286 - 448
420 421 Pyrrho — 287 - 292
422 Gemeinplätze, wovon er ausgieng — — 292 - 296
423 - 424 Folgende Skeptiker 297 - 299
425 - 427 Timons und Aeneſidems Skepticismus 299 - 306
428 Einfluß des Pyrrhonismus auf die Arzneiwiſſenſchaft 306 - 308
429 - 431 Sextus Empirikus — Seine Darſtellung des Skepticismus — — 308 - 315
432 Seine Kritik hiſtoriſcher und mathematiſcher Wiſſenſchaften 315 - 317
433 Seine Kritik der Logik 317 - 319
434 Seine Kritik der ältern Phyſik im allgemeinen 319 - 320
435 436 Kritik der Meynungen von den Göttern — 320 - 325
437 438 Kritik des Cauſſalitätsbegriffs — — 326 - 330
439 440 Kritik des Begriffs vom Ganzen und Theilen 330 - 336
441 - 443 Kritik der Begriffe vom Körper — — 335 - 341
444 - 446 Kritik der Begriffe vom Raume — — 342 - 346
447 - 453 Kritik der Begriffe von der Bewegung — 347 - 365
454 - 459 Kritik der Begriffe von der Zeit — — 365 - 381
460 - 462 Kritik der Begriffe von der Zahl — — 381 - 392

§. 463. 464 Kritik der Begriffe vom Entſtehn und Vergehn S. 392-402
465 Skepſis in der Moralphiloſophie — — 402-403
466-472 Kritik der Unterſcheidung zwiſchen Geſundheit u. Uebel 403-424
473-477 Von Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit — 424-437
478-480 Von der Kunſt zu leben 437-445
481-482 Ob ſie gelehrt werden könne 445-48

# Geſchichte der Philoſophie.

## Vierter Theil.

### Elfter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Römer §. 483-499 — 3-68
483-487 Allmählige Bildung der Römer zur Philoſophie 7-22
488-489 Einführung verſchiedener griechiſcher Syſteme in Rom 22-31
490-491 Verdienſte einzelner Römer um die Philoſophie 31-36
492 Philoſophie des Cicero 37-42
493 Verfall der Philoſophie 42-45
494-498 Spätere Römiſche Philoſophen — — 45-58
499 Unterſchied der ſpätern Stoiker von den frühern — 58-68

### Zwölfter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Juden im Zeitalter Chriſti §. 500-513 69-141

§. 500-502 Ueber die Exiſtenz einer urſprünglich oriental. Philoſophie — — S. 73-92
503 Einfluß derſelben auf die Vorſtellungen der Juden — 92-98
504-506 Jüdiſche Sekten 98-113
507 Entſtehung des Chriſtenthums 113-118
509-512 Philoſophie Philo's 118-139
513 Ariſtobulus — 139-141

## Dreizehnter Abſchnitt.

Ueber die Cabbaliſtiſche Philoſophie §. 514-519 142-173
514 Rabbinenphiloſophie 144-146
515 Entſtehung der Cabbala und ihre Fortpflanzung — 146-154
516-519 Cabbaliſtiſche Lehren 154-173

## Vierzehnter Abſchnitt.

Geſchichte der Alexandriniſch Eklektiſchen Philoſophie §. 520-609 174-511
520-522 Synkretismus in der Philoſophie — — 183-191
523 Beförderung der Gelehrſamſamkeit in Alexandria 191-200
524-526 Entſtehungsgründe der Alexandriniſchen Philoſophie 200-211
527-529 Neuplatoniker — ihr Urſprung — — 211-219
530-533 Plutarch — Lucian — Apulejus — 219-236
534-536 Schwärmer und Wunderthäter — 236-251
537-539 Alcinous — 252-262
540 541 Chriſtliche Philoſophen 262-270
542-544 Meynungen Juſtin's des Märtyrers — 270-282

§. 545-550 Verſchiedene eigentlich Alexandriniſche Eklektiker S. 282-300
551-552 Plotinus — ſeine Lebensumſtände und Bildung 300-310
553 Sein Syſtem — Zweck alles Philoſophirens — Mittel dazu — — 310-312
554 Einiges Urprincip alles Vorhandenen — 313-315
555 556 Von der Materie und ihren Veränderungen 316-327
557 Erklärung des Univerſums 327-329
558-562 Form — Weltſeele 329-356
563 Aſtrologie und Magie 357-358
564 Pſychologie. Einfachheit der Seele — — 358-366
565-566 Empfindungsvermögen 366-375
567 Begierden — 376-379
568 Gedächtniß — Einbildungskraft — — 379-383
569 Freyheit — 383-386
570 Grund der Verbindung mit dem Körper — 386-388
571 572 Unſterblichkeit — Vergeltung — — 388-396
573 Geiſterlehre — 396-398
574 575 Theologie vom Urprincip — — 398-404
576-579 Der erſte Verſtand — Intellectualwelt — 404-413
580-581 Weltſeele und Ableitungen daraus — — 414-420
582 Ueberſicht von Plotins Lehren über die Gottheit 420-424
583 Porphyrius — Streitigkeiten der Zeit — 424-426
584 Porphyr's Erläuterungen von den Thierſeelen — 426-430

§. 585

Inhalt.

§. 585 Von den Dämonen S. 430-434
586 Von der Gottheit — 434-435
587. 588 Jamblich und ſeine Schüler — — 435-439
589 Proklus — — 439-441
590 Sein Beweis der Einheit des Urprincips — — 442-446
591. 592 Ableitung der Mannichfaltigkeit der Dinge aus jenem 447-450
593 Seine Beweiſe für die Ewigkeit der Welt — — 450-453
594 Seine Schüler — — 453-455
595 Verhältniß des Chriſtenthums zur Philoſophie — 456-462
596 Auguſtinus — 462-466
597. 599 Seine Beweiſe für Gottes Daſein und Eigenſchaften 466-475
600 Beweis für die Dreyeinigkeit 475-477
601. 602 Von der Schöpfung aus Nichts — — — 477-483
603 Vom Urſprunge des Uebels 483-488
604 Freyheit — Vorſehung — Aſtrologie — — — 489-491
605 Immaterialität der Seele 492-496
606 607 Seelenvermögen — Unſterblichkeit — — 496-503
608 Verfall der Wiſſenſchaften 503-507
609 Einzelne Philoſophen in dieſer Zeit — — — 508-511

# Inhalt.

## Geſchichte der Philoſophie.

### Fünfter Theil.

#### Siebzehnter Abſchnitt. *)

Geſchichte der Philoſophie bei den Arabern §. 610-637 — S. 3-100
§. 610. 611 Frühere Geſchichte und Bildung der Araber — 10-15
612 Mohammed — 16-19
613. 614 Ausbreitung und Verheerungen der Araber — — 20-29
615. 619 Bekanntſchaft mit griechiſcher Litteratur — Beförderung derſelben — — 29-44.
620 Alkendi und Alfarabi — 44-48
621 Avicenna — ſeine Ontologie 48-56
622 Al Gazel — — 56-58
623-625 Abubekr Ebn Tophail. Seine Metaphyſik — 58-65
626-627 Averrhoes — ſeine Kosmologie — Vorſehung — 65-72
628 Eigenthümliche Theorie vom Verſtande — — 72-75
629 Rhazes — — — 75-76
630-633 Die Partey der Redenden — Ontologie — Kosmologie Theologie — — 76-85



*) Es ſteht hier ſiebzehnter Abſchnitt, wie im Werke ſelbſt, ſtatt daß es erſt funfzehnter Abſchnitt hätte heißen müſſen.

§. 634-637 Maimonides — ſeine Theologie — — S. 85-100

## Achtzehnter Abſchnitt.

Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter

Erſte Epoche der ſcholaſtiſchen Philoſophie bis auf Rouſſelin gegen das Ende des elften Jahrhunderts §. 638-657 — S. 101-175
638-640 Zuſtand der Cultur und Literatur bis auf Carl d. G. 104-119
641-642 Gelehrte vor und zu Carls d. G. Zeit — Carls Verdienſte — — — 119-124
643-645 Johann Scotus Erigena — Ontologie — Theologie 124-135
646 Entſtehung, Charakter, Zweck, Methode und Epochen der ſcholaſtiſchen Philoſophie 136-142
647-648 Fortſchritte und Hinderniſſe der Cultur — 142-153
649 Peter Damian — 153-155
650 Anſelm von Canterbury 155-156
651 Sein Beweis für Gottes Daſein — — 157-160
652 Seine Lehre von der Schöpfung 161-163
653 Sein Beweis der Dreyeinigkeit 163-164
654-655 Behauptungen von einigen göttlichen Eigenſchaften — 164-170
656-657 Einige Urheber dialektiſcher Syſteme der Theologie 170-175

Zweyte Epoche der ſcholaſtiſchen Philoſophie, von Rouſſelin bis auf Albert den Großen in der

Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts § 658-690 — 176-283
§. 658 Gewohnheit öffentlich zu diſputiren — — — 179-181
659-661 Nominalismus. Realismus — Abälard — 181-200
662 Abälard's Moral — . 200-208
663-664 Hugo *a Sto Victore* — Theologie — Pſychologie 208-216
665 Gilbert de la Porrée — Ontologie — — 216-218
666-667 Petrus Lombardus und Hugo von Rouen -- Unterſuchungen über göttliche Eigenſchaften — 219-225
668-669 Johann von Salisbury Urtheil über ſeine Zeitgenoſſen — — 225-232
670 Nominaliſten und Realiſten Parteyen — Sein Urtheil darüber — — 232-235
671-672 Richard von St. Victor. Myſtiker — ſeine rationale Theologie — — 235-242
673-676 Verbreitung mehrerer Ariſtoteliſcher Schriften — 242-255
677-678 Einzelne Verbreiter derſelben — — 255-259
679-680 Anwendung auf Theologie — kirchliche Verbote dieſer Philoſophie — — 259-264
681 Alexander von Hales 264-266
682 Wilhelm von Auvergne — ſein Begriff der Wahrheit — 266-267
683 Lehren über Zeit und Ewigkeit
684-685 Lehren vom Weltall 269-272
686 Vom Fatalismus — Weltſchöpfung — Vorſehung — 272-275

§. 687

§. 687 Erläuterungen göttlicher Eigenſchaften — S. 275 - 277
688 Lehren von der menſchlichen Seele — — 277 - 279
689 - 690 Vincent von Beauvais — Behauptungen über die Univerſalien — 279 - 283

Dritte Epoche der ſcholaſtiſchen Philoſophie. Von Albert dem Großen bis auf die Verbeſſerung der Philoſophie durch die Wiederherſtellung der alten claſſiſchen Literatur, um die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts §. 691 - 847 — 284 - 708
691 Albertus der Große 290 - 297
692 Seine Logik — Vorſtellung über die allgemeinen Begriffe 297 - 302
693 - 698 Ontologie — 302 - 314
699 - 701 Pſychologie — Vom Empfindungs- und Erkenntnißvermögen — — 314 - 322
702 - 704 Ueber Subſtanz — Grundkräfte — Einfachheit der Seele 322 - 329
705 Ueber die Entſtehung der Welt 329 - 330
706 Theologie. Daſeyn Gottes 330 - 335
707 - 711 Prädicate der Gottheit 335 - 344
712 - 716 Einwendungen und deren Beſtreitung — 344 - 356
717 Emanationstheorie von der Schöpfung — Allgegenwart Gottes — — 356 - 361
718 - 723 Bonaventura, ſeine myſtiſchen Theorien — worin zugleich metaphyſiſche Lehren 361 - 378

§. 724

# Inhalt.


§. 724-727 Einzelne ontologiſche, koſmologiſche und pſychologiſche Erörterungen — S. 379-389
728-729 Thomas von Aquino 389-392
730-732 Seine Ontologie 392-404
733 Theologie — Daſeyn Gottes 404-406
734-740 Ueber Gottes Weſen und Eigenſchaften — — 406 428
741-743 Schöpfung — ihr Zweck 428-437
744 Beſtimmung des Menſchen 437-440
745 Vorſehung — Folgerung der Allgegenwart Gottes — 440-445
746-747 Pſychologie. Eigenſchaften der Seele — Verbindung mit dem Körper — — 445-450
748 Vom Allgemeinen und Beſondern — — — 451-452
749-752 Heinrich von Gent. Ontologiſche Unterſuchungen — 452-461
753-754 Pſychologiſche Unterſuchungen — — 462-468
755-756 Richard von Middleton — Theologiſche Unterſuchungen — — — 468-473
757 Ontologiſche Unterſuchungen 473 474
758 Vom Uebel in der Welt 474-476
759-760 Pſychologiſche Unterſuchungen — — 476-480
761 Aegidius Colonna — 480-482
762-765 Ontologie - 482-493
766 Pſychologie — ob der Wille etwas Böſes wollen könne 494-496
767 Theologie — Beſte Welt 496-497
768 Johann Duns Scotus 498-500
769-773 Ontologie — 500-515
774 Pſychologie — Einfachheit der Seele — 516-518
775-776 Erkenntnißvermögen 518-527


777.

# Inhalt.

§. 777 Wille — S. 527-528
778 Einfachheit der Geſchöpfe 528-530
779 Einfluß der Geſtirne auf die Erde — — 530-531
780-781 Theologie. Daſein — Eigenſchaften Gottes — 531-537
782-783 Erörterung ſtreitiger Probleme — 537-542
784 Bemerkungen über die ſcholaſtiſchen Spitzfindigkeiten 542-544
785 786 Raymund Lullius — Bekehrungsverſuche — Ontologiſche Erklärung — 544-552
787-790 Franz de Mayronis verſchiedene ontologiſche Unterſuchungen — — 553-563
791 Unterſuchungen über Nominalismus und Realismus 563-564
792 Ueber Gewißheit der Erkenntniß — — 565-566
793 794 Theologie — Daſeyn — Unveränderlichkeit Gottes 566-570
795-799 Hervàus Natalis — Ontologie — — 571-581
800 Ueber die Ewigkeit der Welt 581-584
801 Verhältniß der Form und Materie — 585-586
802 Pſychologie — Freyheit 587-792
803 Theologie — Einfachheit Gottes — 592-595
804 Wilhelm Dùrand 595-596
805-809 Ontologie — 597-609
810-813 Pſychologie — Unterſcheidung der Seelenvermögen. Freyheit — 609-619
814-815 Theologie — Gottes Daſeyn und Weſen — 619-625
816 Schöpfung — 625-627

§. 817.

§. 817 - 818 Theodicäe — S. 628 - 635
819 Wilhelm Occam 635 - 637
820 Seine Meynung von den Univerſalien — 638 - 643
821 - 823 Andre Ontologiſche Meynungen — 643 - 652
824 - 826 Pſychologie — Seelenvermögen — 653 - 661
827 - 830 Theologie — Eigenſchaften Gottes — 661 - 669
831 - 833 Walther Burleigh. Ontologiſche Lehren — 669 - 678
834 Behauptung der Ewigkeit der Welt — 679 - 680
835 - 837 Buridan -- Unterſuchungen über die Freyheit 680 - 687
838 - 840 Thomas von Straßburg. Ontologie — 687 - 693
841 Theologie — Einfachheit Gottes — — 693 - 695
842 - 844 Marſilius aus Ingen — Ontologie — 687 - 693
845 Verſchiedene Theologiſche Behauptungen von ihm 700 - 702
846 Pſychologie — von den Thierſeelen — 703 - 705
847 Von der Freyheit 705 - 708

Ge=

# Inhalt.

## Geſchichte der Philoſophie.

### Sechster Theil. Erſte Hälfte.


§. 848-853 Peter d'Ailly. Beſtimmung des Grades der Gewißheit der menſchlichen Erkentniß — Theologie.
851-855 Dominicus aus Flandern. Vertheidigung der Thomiſten gegen die Scotiſten — Begriff des Dinges. — Verſchiedenheit und Mehrheit — Andere ſcholaſtiſche Diſtinctionen.
856-858 Raymund de Sabunde — Natürliche Theologie. Beurtheilung.
859-877 Franciscus Suarez — Metaphyſik.
878 Roger Baco. Leben und Charakter deſſelben — Erfindungen.

Neunzehnter Abſchnitt.

Geſchichte der Wiederherſtellung der reineren griechiſchen Philoſophie, beſonders der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen, bis zum Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts §. 878-910.
879 Urſachen der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften

## Inhalt.

§. 880-882 Erſte Reformatoren in Italien. Dante Alighieri. Guido Cavalcante. Franz Petrarcha. Boccaccio. Johannes Malpighi von Ravenna.
883 Flucht gelehrter Griechen nach Italien. Die Cosmen zu Florenz. Johann Laskaris
884 Franciscus Philelphus. Johannes Argyropulus. Angelo Policiano. Hermolaus Barbarus.
885 Georgius Gemiſtus Pletho.
886 Beſſarion. Inhalt und Geiſt ſeiner Schriften.
887-890 Marſilius Ficinus. Platoniſche Akademie. Leben, Schriften und Verdienſte Ficin's.
890-895 Johann Picus von Mirandula. Leben und philoſophiſcher Charakter desſelben. Sein Werk gegen die Aſtrologie. Heptaplus oder Heptameron. De ente et uno.
896 897 Johann Reuchlin (Capnio). Leben und Charakter desſelben. Verdienſte. Cabbalismus.
898 Franz Georg Venetus. De harmonia mundi totius cantica tria. Problemata in Scripturam Sacram.
898-904 Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim. Lebensgeſchichte. Commentar über die Kunſt des Lullus. Seine Werke de occulta philoſophia. — De incertitudine et vanitate Scientiarum.
905 Wiederherſtellung der reineren Ariſtoteliſchen Philoſophie — Streit mit den Platonikern. Averrhoiſten. Alexandriſten.
906 Theodor Gaza. Georg von Trapezunt. Georgius Scholarius Gennadius. Petrus Pomponatius.

§. 907

§. 907 - 909 Werke des Pomponatius: De immortalitate animae — De Fato, libero arbitrio, praedeſtinatione, et providentia *Dei* — De incantationibus
910 Lorenz Valla. Nicolaus aus Cuſel. Rudolph Agricola. Joh. Ludov. Vives. Jac. Faber.

## Zwanzigſter Abſchnitt.

Geſchichte der Philoſophie im ſechszehnten Jahrhunderte bis auf des Cartes §. 911 - 963.
911 Ariſtoteliker. Joh. Geneſius Sepulveda.
912 Petrus Ramus (Pierre de la Ramée).
913 Franciscus Patricius. Kritik der Ariſtoteliſchen Schriften, in den Discuſſionibus Peripateticis. — Philoſophia de Univerſis. — Ariſtoteles exotericus.
914 Bernardinus Teleſius.
915 Jacob Zabarella.
916 Reformation in Deutſchland. Martin Luther. Philipp Melanchthon.
917 Erneuerung der ſtoiſchen Philoſophie. Juſtus Lipſius. Lebensgeſchichte. Charakter.
918 - 919 Cabbaliſten und Theoſophen. Theophraſtus Paracelſus. Proben ſeiner Philoſophie.
920 Jacob Böhm.
921 Robert Fludd (Robertus de Fluctibus). Seine Philoſophia Moſaica. Anderweitige Schriften von ihm.
922 Roſencreuzer.
923 John Pordage. Seine Metaphyſik.
924 - 926 Kosmophyſik des Teleſius.

## Inhalt.

§. 927 - 934 Thomas Campanella. Lebensgeſchichte. Anſicht der Philoſophie als Wiſſenſchaft. Metaphyſik. Skepticismus und Antiſkepticismus.

935 Hieronymus Cardanus. Leben und philoſophiſcher Charakter deſſelben.

937 - 94 Giordano Bruno von Nola. Lebensgeſchichte. Philoſophiſcher Charakter. Pantheiſtiſches Syſtem. Kosmophyſiſche und aſtronomiſche Meynungen. Anderweitige Schriften

944 - 945 Julius Cäſar Vanini. Lebensgeſchichte. Naturalismus.

### Sechster Theil. Zweyte Hälfte.

946 Andreas Cäſalpinus. Neue Auslegung des Ariſtoteliſchen Syſtems. Nicolaus Taurellus, Gegner deſſelben. Cäſar Cremoninus. Claudius Berigardus. Circuli Piſani de veteri et Peripatetica philoſophia.

947 - 948 Skeptiker. Michel von Montaigne. Lebensgeſchichte und Charakter. Urtheil über ſeine Verſuche, und ſeinen philoſophiſchen Skepticismus.

949 - 951 Peter Charron. La Boetie. Werke des Charron: Von den drey Wahrheiten, und: Von der Weisheit — Discours de la Servitude volontaire ou le Contr'Un von La Boetie.

952 Nicolaus Machiavell. Lebensgeſchichte und Charakter. Tendenz ſeines Werks: Il principe.

953 Johann Bodinus. Werk de republica.

§. 954 -

§. 954 Stiftung des Ordens der Jeſuiten. Einfluß deßelben auf die Cultur der Wiſſenſchaften und der Philoſophie, namentlich der Moral.
955 Franciscus Sanchez. Sein Werk de multum nobili Scientia, quod nihil ſcitur.
956 Hieronymus Hirnhaym. De typho generis humani.
957 - 958 Franz de la Mothe le Vayer. Seine ſkeptiſchen Dialoge. Sorbiere. Foucher.
958 - 963 Franz Baco von Verulam. Lebensgeſchichte. Verdienſte. Philoſophiſcher Charakter. Seine Werke: Magna reſtauratio -- De augmentis ſcientiarum. Encyklopädie der Wiſſenſchaften. Empiriſche Methode.

Ein und zwanzigſter Abſchnitt.

Geſchichte der Philoſophie von Des Cartes bis auf Leibniz §. 964 - 1025.
964 - 976 Rene' des Cartes: Lebensgeſchichte und Charakter. Verdienſte. Entwickelung ſeines philoſophiſchen Syſtems. Kritik desſelben. Streitigkeiten darüber.
976 Carteſianer. Mitglieder der Congregation de l'Oratoire. Die Janſeniſten vom Portroyal, Claude Clerſelier. Jaques Rohault Pierre Silvain Regis.
977 - 980 Petrus Daniel Hüet. Lebensgeſchichte. Sein Werk de demonſtratione evangelica. Quaeſtiones Alnetanae. Cenſura philoſophiae Carteſianae. Hüets Skepticismus.

§. 980 Joſeph Glanvill. Scepſis ſcientifica.
981-984 Petrus Gaſſendi. Lebensgeſchichte. Philoſ. Charakter. Streit gegen die Ariſtotelische Philoſophie. Aufklärung des Epikuriſchen Syſtems. Streit gegen den Carteſianismus
985-996 Nicolaus Malebranche. Leben und Charakter. Sein Werk de la recherche de la verité. Kritik ſeines Syſtems
996 Antoine Arnaud, Gegner des Malebranche. l'Art de penſer
997-998 Blaſius Pascal. Leben und Charakter. Penſées ſur la religion.
999-1004 Thomas Hobbes. Lebensgeſchichte. Philoſophiſches Syſtem desſelben. Kritik des Syſtems.
1005-1006 Hugo Grotius. Lebensgeſchichte. Sein Werk de jure belli et pacis.
1007-1008 Samuel von Pufendorf. Leben, Syſtem des Naturrechts.
1009-1012 Benedict Spinoza. Leben und Charakter. Schriften. Syſtem desſelben.
1013 Pantheiſten und Atheiſten. Boulainvilliers. Franciscus Cuper. Abraham Kufaeler. Heinrich Wirmarss. Friedrich Wilhelm Hoſſe. Theodor Ludwig Lav. Arnold Geulincx. Ethik desſelben.
1014 Pſychologie und Pneumatologie im XVII. Jahrhunderte. Wilhelm Coward. Heinrich Dodwell. Traducianer, Creatianer, Inducianer.
1015 Balthaſar Bekker. Lebensgeſchichte und Streitigkeiten. Sein Werk: Die bezauberte Welt. Poiret, Gegner desſelben.
1016-1017 Peter Bayle. Leben und Charakter. Schriften. Streitigkeiten. Skepticismus.

§. 1018

# Inhalt.

§. 1018 Neuere Platoniker. Theophilus Gale. Thomas Gale.

1019-1022 Rudolph Cudworth. Lebensgeſchichte. Sein Syſtema intellectuale univerſi. Plaſtiſche Naturen. Beweiſe für das Daſeyn Gottes. Vergleichung von Cudworths Philoſophie mit der Kantiſchen im theoretiſchem und praktiſchem Betrachte.

1023-1025 Heinrich More. Metaphyſik und Ethik desſelben.

## Zwey und zwanzigſter Abſchnitt.

Geſchichte der Philoſophie von Leibnitz bis auf Wolf §. 1026-1062.

1026-1031 Iſaak Newton. Leben und Verdienſte. Kosmophyſik. Theorie des Lichts. Urtheil über die Metaphyſik.

1032-1043 Gottfried Wilhelm Leibnitz. Lebensgeſchichte, Charakter und Schriften. Verdienſt um die Philoſophie. Monadologie. Theodicäe. Streit mit Clarke. Praktiſche Philoſophie. Kritik des Leibniziſchen Syſtems. Streit gegen Locke.

1044-1049 John Locke. Lebensgeſchichte. Philoſophiſches Syſtem. Kritik des Syſtems.

1050 Samuel Clarke. Rationale Theologie.

1051 Phyſikotheologie. Wilhelm Derham. Bernhard Nieuwentydt.

1052-1055 Ehrenfried Walther von Tſchirehauſen. Leben. Medicina mentis.

1056-1062 Chriſtian Thomaſius. Leben, Charakter und Verdienſt um die Philoſophie.

# Inhalt.

## Geſchichte der Philoſophie.

### Siebenter Theil.

#### Drey und zwanzigſter Abſchnitt.

Geſchichte der Wolfiſchen Philoſophie §. 1063.
§. 1065 - 1077 Chriſtian von Wolf. Lebensgeſchichte. Schriften. Streitigkeiten mit Joachim Lange. Verdienſte um die Philoſophie. Entwickelung ſeines philoſophiſchen Syſtems.
1078 - 1080 Schüler und Anhänger Wolf's: Bilfinger. Georg Heinrich Riebov. Johann Chriſtoph Harenberg. Samuel Hollmann. Carpov. Jac. Friedrich Müller. Joh. Ulrich Cramer. Thümmig. Johann Heinr. Winkler. Friedr. Chriſtian Baumeiſter. Gottſched. Joh Aug. Erneſti. Joh. Peter Reuſch. Heineccius. Johann Juſtin Schierſchmid. Joh. Nicolaus Froben. Joh. Guſtav Reinbeck.
1081 - 1088 Andreas Ridiger. Leben. Verdienſt um die Logik. Andere Schriften.
1089 - 1094 Johann Franz Budde. Lebensgeſchichte. Streit mit Wolf. Philoſophiſcher Charakter ſeiner Lehrbücher.
1095 - 1096 Nicolaus Hieronymus Gundling. Leben. Lehrbücher. Verdienſt um das Naturrecht.

§. 1097

## Inhalt.

§. 1097 Adam Friedrich Glafey.
1098 Johann Georg Walch.
1099 Auguſt Friedrich Müller.
1100 Sam. Chriſt. Hollmann.
2001 - 2010 *) Jean Pierre de Crouſaz. Werk über die Logik — Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne — De l'eſprit humain — Traité du Beau — Traité de l'education des enfans.
2011 - 2015 Chriſtian Auguſt Cruſius. Charakter ſeiner Philoſophie in ſeinen Lehrbüchern.
2015 - 2017 Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Lehrbücher.
2018 - 2019 Georg Friedrich Meier. Lehrbücher. Meinungen von der Natur der Thierſeelen.
2020 - 2021 Joachim Georg Darjes. Sein Naturrecht.
2022 Friedrich Caſimir Carl von Creuz. Pſychologie.
2023 Gottfried Ploucquet. Verdienſte um die Syllogiſtik.

### Vier und zwanzigſter Abſchnitt.

Geſchichte der Philoſophie in England während des achtz. Jahrhunderts § 2024-2080.
2025 - 2026 George Berkeley. Leben und Schriften. Entwickelung ſeines idealiſtiſchen Syſtems. Kritik desſelben.
2027 - 2035 David Hume. Lebensgeſchichte, Schriften und philoſophiſcher Charakter. Skep-

*) Durch einen Druckfehler iſt im Texte die Paragraphenzahl 2001 geſetzt, und läuft hernach von dieſer fort.

# Inhalt.

Skepticismus in Anſehung der theoretiſchen Philoſophie. Meynungen über die Unſterblichkeit, über die Schuldloſigkeit des Selbſtmordes. Praktiſche Philoſophie. Hypotheſe vom moraliſchen Sinne. Kritik derſelben. Humes Urtheile über die Religion.

§. 2036-2040 Thomas Reid. James Beattie. Thomas Oswald, Gegner des Hume.

2041-2042 Joſeph Prieſtley. Streit ſowohl gegen Reid, Beattie und Oswald, als gegen Hume.

2043-2047 Prieſtley's Vertheidigung des Materialismus. Beurtheilung desſelben.

2048-2052 Ebendesſ. Vertheidigung des Determinismus. Streitigkeiten darüber mit John Palmer, Jacob Bryant, Richard Price u. a.

2053 2054 Ebendesſ. politiſche Grundſätze. Theorie der Erziehung.

2055 Anton von Shaftsbury. Sein Moralprincip.

2056 John Mandeville, Fable of the bees. Beurtheilung.

2057 Cheſterfield, Addiſon, Richard Steele, Bolingbroke.

2058-2060 Francis Hutcheſon. Metaphyſik. Moralſyſtem.

2061-2070 Verſchiedene Moralſyſteme der Engliſchen Philoſophen. W. Wollaſton. Samuel Clarke. Adam Smith. Richard Price. Adam Ferguſon.

2071 Henry Home (Lord Kaims).

2072-2074 David Hartley. Theorie des Vorſtellungsvermögens.

2075 Eduard Search. Sein Werk: Licht der Natur.

2076 Iſaak Watts Logik.

§. 2077

§. 2077 Catharine Macaulay Graham.
2078 Dugald Stewart.
2079 James Harrington. Oceana.
2080 Algernon Sydney.
2081 James Steuart.

---

# Geſchichte der Philoſophie.

## Achter Theil oder Anhang.

---

### Fünf und zwanzigſter Abſchnitt

Geſchichte der Philoſophie in Frankreich §. 2082 - 2135.
2082 Allgemeine Charakteriſtik der Franzöſiſchen Philoſophie im Anfange des vorigen Jahrhunderts.
2083 - 2086 de Condillac — Entwickelung ſeiner Meynungen über den Urſprung der menſchlichen Erkentniß — Theorie der Senſationen — von den Seelenfähigkeiten der Thiere.
2087 - 2089 Claude Adrien Helvetius. Lebensgeſchichte. Inhalt der Werke de l'eſprit und de l'homme. Kritik der Vorſtellungsarten des Condillac und Helvetius.
2090 - 2100 Inhalt des Syſteme de la nature. Kritik desſelbtn.
2101 - 2114 J. B. Robinet. Entwickelung ſeines Naturſyſtems. Theodicäe. Moraliſcher Sinn. Phyſik der Geiſter. Kritik. Rationale Theologie und Kosmologie. Stufenfolge der Naturweſen.

 §. 2115-

§. 2115-2125 Carl Bonnet. Empiriſche Pſychologie. Naturphiloſophie. Einſchachtelungsſyſtem. Palingeneſie. Praktiſche Philoſophie Kritik.
2126 Aſtrûc. Ueber Immaterialität, Unſterblichkeit der Seele.
2127 d'Alembert. Diderot. Franzöſiſche Encyklopädie.
2128 la Mettrie. Sein Materialismus.
2129 Maupertuis. Kosmologie. Moralphiloſophie.
2130 Voltaire.
2131-2132 Johann Jacob Rouſſeau. Lebensgeſchichte und Charakter ſeiner Art zu philoſophiren überhaupt.
2133 Montesquieu. Sein Werk: Geiſt der Geſetze.
2134 Joh. Jac. Burlamaqui. de Vattel. de Real.
2135 Theorie des Geſchmacks in Frankreich. Batteux.

## Sechs und zwanzigſter Abſchnitt.

Ueberſicht der Geſchichte der Philoſophie in Deutſchland von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis zu Ende desſelben.
2128-2132 *) Angabe der Urſachen, welche in Deutſchland die Entſtehung und allgemeine Verbreitung eines beſſern Geſchmacks, und eine größere wiſſenſchaftliche Cultur veranlaßten. Moſes Mendelsſohn. Philoſophiſche Schriften. Eigenthümlichkeiten der Philoſophie desſelben.



*) Die unrichtige Folge der Paragraphenzahl iſt hier wieder durch einen Druckfehler veranlaßt.

# Inhalt.

§. 2133 Joh. Georg Sulzer. Theorie der ſchönen Künſte. Vermiſchte philoſoph. Schriften.
2134 Joh. Auguſt Eberhard. Apologie des Sokrates. Theorie des Denkens und Empfindens. Vermiſchte Schriften.
2135 Ernſt Plattner. Philoſophiſche Aphorismen. Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweiſe.
2136 Joh. Nicolaus Tetens. Philoſophiſche Verſuche über die menſchliche Natur und ihre Entwickelung.
2137 Johann Georg Heinrich Feder. Philoſophiſcher Charakter desſelben.
2138 Hermann Samuel Reimarus. Vernunftlehre. Abhandlungen über die natürliche Theologie. Von den Kunſttrieben der Thiere.
2139 Joh. Heinr. Lambert. Neues Organon.
2140-2145 Johann Bernhard Baſedow. Charakter. Philalethie. Theoretiſches Syſtem der geſunden Vernunft. Verdienſte um das Erziehungsweſen. Fehler ſeiner pädagogiſchen Methode.
2146 Joh. Chriſt. Loſſius. Phyſiſche Urſachen des Wahren.
2147 2148 Urſachen, welche die philoſophiſche Aufklärung in Deutſchland beförderten. Zuſtand der Philoſophie vor der Kantiſchen Epoche.
2149-2150 Allgemeiner Geſichtspunct des Kantiſchen Syſtems.
2151-2166 Inhalt der Kritik der reinen Vernunft. Elementarlehre. Methodenlehre.
2167-2169 Naturwiſſenſchaft.
2170-2184 Kritik der praktiſchen Vernunft. Grundlegung zu einer Metaphyſik der Sitten.
1285-2209 Kritik der Urtheilskraft. Aeſthetiſche Urtheilskraft. Teleolog. Urtheilskraft.

§. 2210.

## Inhalt.

§. 2210-2214 Transſcendentalphiloſophie. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre und Tugendlehre. Philoſophiſche Anthropologie. Die Religion innerhalb den Grenzen der Vernunft. Allgemeine Logik. Pädagogik. Einzelne philoſophiſche Unterſuchungen Kant's.
2215 Reinhold's neue Theorie des Vorſtellungsvermögens.
2216 Mängel des Kantiſchen Syſtems.
2217 J. S. Becks idealiſtiſche Darſtellung des Kantiſchen Syſtems.
2218-2230 Johann Gottlieb Fichte. Deſſen Wiſſenſchaftslehre. Bemerkungen über dieſes Syſtem.
2131 Beyträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die Franzöſiſche Revolution. Kritik der Offenbarung. Naturrecht. Sittenlehre. Theorie der Statswirthſchaft.
2232-2243 Friedrich Bouterwek. Syſtem der Apodiktik.
2244 Bardili's Grundriß der erſten Logik.
2245-2258 Entwickelung des Schellingſchen Syſtems.

---

Geſchichte

# Geſchichte
der
# Philoſophie.
## Anhang

# Geſchichte der Philoſophie.

## Anhang

### Fünf und zwanzigſter Abſchnitt

### Geſchichte der Philoſophie in Frankreich

Quellen: Esſai ſur l'origine des connoisſances humaines. (Par Mr. l' Abbé *Condillac*). A Amſterdam 1746. 2 Tomes. 12. — Ebendeſ. Traité des ſenſations. A Londres 1754. 2 Tomes. 12. — Ebendeſ Traité des animaux, ou apres avoir fait des obſervations critiques ſur le ſentiment de *Des Cartes* et ſur celui de Mr. *de Buffon* on entreprend d'expliquer leurs principales facultés. A Amſtd. 1755. 2 Parties. 12. —

— Ebendeſſ. Cours d'etudes du Prince de Parme; à Paris 1776. 16 T. 8. — De l'Esprit, (par *Claude Adrien Helvetius*); à Paris 1758. 2 Voll. 8 (auch 3 Voll. 12); Amſtd. 1776. 2 Voll. 12. Londres 1784. 2 Voll. 12. Deutſch von Joh. Gabr. Forſtert mit einer Vorrede von J. Chr. Gottſched; Liegnitz und Leipzig 1760. 1787 8. — Ebendeſſ.' De l'Homme, de ſes facultés et de ſon education. Ouvrage poſthume. 1772. 2 Voll. 8. Eine neue Ausgabe zu Paris 1786; 3 Voll. 8 Londres 1786. 2 Voll. 8. Deutſch von Chr. Aug. Wichmann Breslau 1774. 2 B. 8. Die Werke des Helvetius ſind zuſammen herausgekommen zu Amſterdam 1776. 5 Voll. 12 und zu London 1777; 4 Voll. 8. Die neueſte und beſte Ausgabe iſt: Oeuvres completes d'Helvetius; edition, dans laquelle le livre de l'esprit a été rectifié ſur vn exemplaire du très petit nombre de ceux, qui ont paru de cet ouvrage, tel que l'auteur l'avoit composé; dans laquelle on a mis pour la premiere fois à leur place, ſelon les citations, toutes les notes dans le Traité de l'Homme et de ſon education 1794. 5 Voll. 8, und abermals 1796. 14 Voll. 18. Vgl. Eloge de Mr. *Helvetius*, 1772. 8. — Leben und Schriften des Hrn. Helvetius. Aus dem Franz. von Reichard. Das Original ſteht vor dem Gedichte: le Bonheur en ſix chants; Londr. 1772. 12. — Syſteme de la nature ou des loix du monde phyſique et du monde moral Par. Mr. *Mirabaud*; à Londres 1770, 2 Tomes. 8. (Der Namen Mirabaud

baud iſt erdichtet; aber über den wahren Verfaſſer iſt man ſtreitig. Einige nennen ihn La Grange, andere den Baron von Holbach, in deßen Hauſe jener Erzieher war.) Deutſch von Schreiter; Frankfurt u. Leipzig 1783. 2 B. 8. Vgl. Examen du Materialisme ou refutation du ſyſteme de la nature. Par Mr. *Bergier*; à Paris 1771. 2 Tomes. 8. — Obſervations ſur le livre intitulé: Syſteme de la nature. Par Mr. M. J. *de Caſtillon*; à Berlin 1771. 8. — Reflexions philoſophiques ſur le ſyſteme de la nature. Par Mr. *Holland*; à Paris 1772. 8. — Le vrai ſens du ſyſteme de la nature (par *Helvetius*) Ouvr. poſth. A Londres 1774. 8. Deutſch: Frankf. u. Leipzig 1783. 8. —

Eſſai ſur la gradation des etres. Par. Mr. *Robinet*. A Amſtd. 1768 8. — Ebendeſſ. De la nature; A Amſtd. 1761 — 68. 5 Voll. 8. —

Conſiderations ſur les corps organiſés, ou l'on traite de leur origine, de leur developpement, de leur reproduction etc. Par *Charles Bonnet*; à Geneve 1762. 2 Tomes. 8. Deutſch mit Zuſätzen von Joh. Aug Ephr. Göze; Lemgo 1775. 2 B. 8. — Ebendeſſ. Contemplations de la nature; A Amſtd. 1764. 2 Tomes. 8. Deutſch mit Zuſ. aus der italieniſchen Ueberſetzung des Spallanzani und eigenen Anmerkungen von Joh. Dan. Titius. Zweyte Aufl. Leipzig 1772 8. — Ebendeſſ. Eſſai de Pſychologie, ou

conſiderations ſur les operations de l'ame, ſur l'habitude et ſur l'education. Aux quelles on a ajouté des principes philoſophiques ſur la cauſe premiere et ſur ſon effet; A Londres 1755. 8. Deutſch: Karl Bonnet's pſychologiſcher Verſuch, als eine Einleitung zu ſeinen philoſophiſchen Schriften. Mit Anmerkungen von C. W. Dohm; Lemgo 1773. 8. — Ebendeſſ. Esſai analytique ſur les facultés de l'ame; ed. III. A Copenhague et à Geneve 1776. 2 Tomes 8. Deutſch mit einigen Zuſätzen von Chriſt. Gottfr. Schütz; Bremen 1770. 2 Theile. 8. — Eine neuere Ausgabe von Bonnet's Werken unter dem Titel: Oeuvres d'hiſtoire naturelle et de philoſophie iſt erſchienen zu Neufchatel 1779 in 8 Quartbänden. — Diſſertat. ſur l'immaterialité, l'immortalité et la liberté de l'ame. Par Mr. *Aſtruc*; à Paris 1755. 12. — La philoſophie du bon ſens, ou reflexions philoſophiques ſur l'incertitude des connoiſſances humaines à l'uſage des cavaliers et du beau ſexe. Par Mr. le Marquis *d'Argens*; à Dresde 1769. 2 Tomes. 8. — Esprit du Marquis *d'Argens*, ou recueil de penſées philoſophiques tirées de ſes ouvrages; à Berlin 1775. 2 T. 8. — Melanges de literature, d'hiſtoire et de philoſophie de Mr. *d'Alembert*; nouv. ed. à Paris 1770. 5 Tomes 8. — Oeuvres philoſophiques de M. *de la Mettrie*; London 1751. 4. — L'homme plus que machine, Ouvrage qui ſert à refuter les principaux argumens, ſur les quels on fonde le Materia-

rialisme. Par *Elie Luzac*; ed. II. A Gœttingue 1755. 12. — Eſſai de Cosmologie. Par Mr. *de Maupertuis*; à Berlin 1750. 8. Deutſch: Berlin 1751. 8. Auch in ſeinen Oeuvres — Ebendeſſ. Eſſai de philoſophie morale; à Berlin 1749. 8. Deutſch: Halle 1750. 8. — Vues philoſophiques, ou proteſtations et declarations ſur les principaux objets des connoiſſances de l'homme; nouv. ed. à Berlin 1755. 12. — Penſées ſur l'interpretation de la nature. (Par Mr. *Diderot*); à Paris 1754. 12 — Ebendeſſ. Penſées philoſophiques.; à la Haye 1746. 12. — Ebendeſſ. Principes de philoſophie morale ou Eſſay ſur le merite et la vertu. — Lettres aux aveugles à l'vſage de ceux, qui voyent: à Paris 1749. — Encyclopédie, ou Dictionnaire raiſonné des ſciences, des arts et des metiers. Par vne ſocieté de gens de lettres, mis en ordre et publié par Mr. *Diderot*; à Paris 1751; und die Bände vom VIII — XVII à Neufchatel 1765, nebſt elf Bänden planches fol. Hierher gehören noch: Prejugés legitimes contre l'Encyclopedie. Par Mr. *Chaumeix* — Supplément à l'Encyclopedie ou dictionnaire raiſonné des ſciences, des arts et des metiers. Par vne ſocieté de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M*** A Amſtd. 1776. T. I — III fol. — D'Alembert's Abhandlung von dem Urſprung, Fortgang und Verbindung der Künſte und Wiſſenſchaften. Aus dem Diſcours preliminaire der Encyklopedie überſetzt, mit philo-

phiſchen Anmerkungen erläutert, und mit einem Anhange von der Verbindung der Wiſſenſchaften begleitet; von Jakob Wegelin; Zürich 1761. — Lettres critiques d'vn voyageur Anglois ſur l'article *Geneve* du Dictionnaire encyclopedique; 2 Tomes 1766 — Reflexions ſur la pœſie et ſur la peinture. Par Mr. l'Abbé *du Bos*; ed V. A Paris 1755. 3 Tomes 12. Deutſch: Kopenhagen 1759 2 B. 8. — Les beaux arts reduits à vn même principe. Par Mr. l'Abbé *Batteux*; à Paris 1755; 3 T. 12. Deutſch. mit Anmerkungen von J. A. Schlegel. Dritte verb. Aufl. Leipzig 1770. 2 B. 8. mit Zuſätzen von C. W. Ramler nebſt der Einleitung in die ſchönen Wiſſenſchaften. Dritte Aufl. Leipzig 1769. 4 Th. 8. — Ebendeſſ. Cours des belles lettres diſtribué par exercices. A Paris 1754. 4 Tomes. 8. — Oeuvres de Mr. *de Montesquieu*; à Amſtd. 1769. 7. T. 8. Beſonders iſt wichtig das Werk; De l'eſprit des loix (nouv. ed. à Londres 1768. 3. T. 8). Deutſch. Frankf. u. Leipz. 1753. 3 B. 8 — Principes du droit de la nature et des gens. Par Mr. *I. L. Burlamaqui*; Avec la ſuite du droit de la nature, qui n'avoit point encore paru. Par Mr. *de Felice*. A Yverdon 1766. 67. 5. T. 8. — Queſtions de droit naturel et obſervations ſur le traité du droit de la nature de Mr. le Baron *de Wolf*. Par Mr. *de Vattel*; à Berne 1762. 8. Deutſch. Mietau u. Leipz. 1771. 8. — Le Droit des gens, ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des

des ſouverains. Par Mr. *de Vattel*; à Londres 1758. 2 T. 4. Deutſch: Leipzig 1759. 2 B. 8. — La ſcience du Gouvernement. Par Mr. *de Real*. Ouvrage de morale, de droit, et de politique etc. à Paris 1762-64. 8 T. 4. Deutſch: Frankf. u. Leipzig 1762—67. 6 Theile 8. — Discours ſur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes. Par *Iean Iaques Rousſeau*; à Amſtd. 1755. 8. Deutſch: Berlin 1756. 8. — Recueil de toutes les pieçes, qui ont été publiées à l'occaſion du diſcours de Mr. *Rousſeau*: Si le retabliſſement des ſciences et des arts a contribuê á epurer les moeurs; à Gotha 1753. 8. — Lettres ecrites de la montagne. Par *I. I. Rousſeau*; A Amſtd. 1764. II. Part. 8. — Ebendeſſ. Du contrat ſocial, ou principes du droit politique; A Amſtd. 1762. 12. Deutſch. mit Anmerk. von Geiger; Marburg 1763. 8. — Ebendeſſelb. Emile, ou ſur l'education. A Amſtd. 1762, 4 T. 8. Deutſch. Berlin 1763. 4 Th. 8. — Elemens de la philoſophie de *Newton* mis à la portée de tout le monde. Par. Mr. *de Voltaire*; A Amſtd. 1738. 8. — Ebendeſſelb. La Metaphyſique de *Newton*; ou parallele des ſentimens de *Newton* et de *Leibnitz*; à Amſtd. 1740. 8. — Vergleichung der Leibnitziſchen und Newtoniſchen Metaphyſik, wie auch verſchiedener anderer philoſophiſcher und mathematiſcher Lehren beyder Weltweiſen, angeſtellt und dem Hrn. von Voltaire entgegengeſtellt von Lud. Mart. Kahle; Göttingen 1740. 8. Franz. à la Haye 1744. 8.

Mehr andere, philoſophiſche Gegenſtände betreffende, zum Theile ſehr berühmte Schriften z. B. die Queſtions ſur l'Encyclopédie, die Lettres de Memmius à Ciceron, das Dictionnaire philoſophique portatif, das Evangile du jour, der Candide, ſind in Voltaires Werken zerſtreut.

§. 2082.

Der Eifer und die Art, womit man in Frankreich in der letzten Hälfte des ſiebzehnten und im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts die Philoſophie bearbeitete, iſt bis auf die neueſten Zeiten ſich nichts weniger als gleich geblieben. Die neuern Franzoſen können ſich in Anſehung ihres Verdienſtes um die Philoſophie weder mit den Engländern, noch mit den Deutſchen meſſen, ſo großen Einfluß ſie auch auf die philoſophiſche Denkart eines Theiles hauptſächlich des deutſchen Publicums gehabt haben. Das ſogenannte goldene Zeitalter der franzöſiſchen ſchönen Literatur unter der Regierung Ludewigs XIV war auch das goldene Zeitalter ihrer Philoſophie. Die Wiederherſtellung einer geſunden Moral durch Pascal und Nicole, welche dem ſchleichenden Gifte des praktiſchen Jeſuitismus entgegenarbeiteten; die Lebensweisheit in den Schriften des la Bruye-

Bruyere und Rochefaucault; die Naturphiloſophie des Gaſſendi, Des Cartes und Malebranche; der Skepticismus des Huet, ſind merkwürdige Denkmäler jener Epoche. Sofern die neuern Franzoſen gewohnt ſind, ſich ſelbſt für die cultivirteſte, an Talenten, Wiſſenſchaft, Kunſt und Geſchmacke allen andern überlegene Nation zu halten, und daher mehr ihren Geiſt nach den Schriften ihrer Landsleute, als nach den Werken von Ausländern zu bilden pflegen; iſt auch die neuere Philoſophie in Frankreich vorzüglich durch jene Schriftſteller beſtimt worden. Am meiſten hat die Philoſophie des Gaſſendi auf dieſe gewirkt; denn das Syſtem des Des Cartes hatte zu viel Phantaſtiſches, um einen dauernden Beyfall zu gewinnen, und die Vorſtellungsart des Malebranche war zu myſtiſch. Die größere Verträglichkeit beyder Syſteme mit der poſitiven Theologie gereichte ihnen bey der Partey im Volke, welche ſich für Philoſophie intereſſirte, gar nicht zur Empfehlung; vielmehr was es gerade die Harmonie der recticirten Epikuriſchen Lehre des Gaſſendi mit dem Naturalismus, welche dieſer einen leichtern Eingang und größere Autorität bey jener verſchaffte. So lange die Schriften des Gaſſendi, Des Cartes, Malebranche, und mehrer unter ihren philoſophiſchen Zeitgenoſſen, noch den Reiz der Neuheit hatten, war die Aufmerkſamkeit al-

allein oder doch vorzüglich auf dieſe gerichtet. Sie erweckten mancherley Streitigkeiten, welche das philoſophiſche Publicum beſchäfftigten, und bildeten Parteyen, die einander gegenſeitig mehr oder minder lebhaft anfochten. Aber der Reiz der Neuheit jener Syſteme verſchwand, und mit ihm verſchwand auch das Intereſſe an den Streitigkeiten, welche ſie erzeugt hatten. Es erhoben ſich einzelne Schriftſteller, die, wenn ſie auch ihre Principien, oder die Hauptideen in ihrer Philoſophie von ihren großen Vorgängern unter ihren Landsleuten entlehnten, doch dadurch, daß ſie ihre Quelle verſchwiegen, durch die Originalität der Einkleidung, Darſtellung und Schreibart; durch weiteres Verfolgen dieſer oder jener Grundſätze, durch Neuheit und Keckheit ihrer Behauptungen und Reſultate, die öffentliche Aufmerkſamkeit auf ſich zogen und von der ältern Philoſophie ablenkten. Die Sitte, in lateiniſcher Sprache zu philoſophiren und philoſophiſche Werke zu ſchreiben, kam gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in Frankreich ganz außer Gebrauch, und ward nur noch auf die Kloſterſchulen beſchränkt. Dadurch ward nach und nach auch die Kentniß der lateiniſchen Sprache ſelbſt unter den Gelehrten in Frankreich ſehr verringert. Die ältern lateiniſchen Werke ſogar eines Gaſſendi, eines Des Cartes, wurden im Originale nur von Wenigen ge-

geleſen; man begnügte ſich mit franzöſiſchen Auszügen, die ſich öfter durch ihre Seichtigkeit, als durch Gründlichkeit, Genauigkeit und Vollſtändigkeit auszeichneten, und die Originale geriethen darüber faſt ganz in Vergeſſenheit. Leibnitz, ob er gleich franzöſiſch ſchrieb, und eine groſſe Vorliebe für dieſe Sprache und die franzöſiſche Nation hatte, ſcheint doch nur eine ſehr unbedeutende und ſchnell vorübergehende Senſation bey dem franzöſiſchen Publicum gemacht zu haben. Seine Philoſophie erfoderte zu große Anſtrengung des Nachdenkens, war nicht unmittelbar klar und verſtändlich genug, gieng zu weit in die Tiefen der Metaphyſik hinein, und hatte zu wenig Anziehendes in der Darſtellung, um in Frankreich gefallen zu können. Auch die Engliſchen Philoſophen im Anfange des XVIII Jahrhunderts blieben den Franzoſen ſo ziemlich fremde. Es bedurfte erſt eines Voltaire, der die Newtonſche Kosmophyſik populariſirte, zwiſchen Leibniz und Newton eine witzige, wiewohl nichts weniger als richtige und treffende Parallele zog, um ſeine Landsleute mit dieſen beyden großen Männern des Auslandes und ihren Entdeckungen bekanter zu machen. Späterhin nahmen die Franzoſen freylich an der Philoſophie der Engländer lebhaftern Antheil, doch mehr ſo weit dieſe die Politik und hauptſächlich die Theorie der Statswirthſchaft betraf,

traf, als ſoweit ſie die Theorie des Erkentniß-vermögens, (jedoch mit Ausnahme der Lockiſchen Theorie, die ſich in Frankreich zahlreiche Verehrer erwarb) die Metaphyſik, und die Moralprincipien angieng. Man kante und ſchätzte in Frankreich den David Hume; aber nur als Geſchichtſchreiber und politiſchen Schriftſteller; ſchwerlich als philoſophiſchen Skeptiker, von welcher Seite ihn die Deutſchen am meiſten ſchätzten. Wenn das Studium der Engliſchen Philoſophen inzwiſchen in Frankreich noch einige Anhänger fand, ſo nahmen dagegen die Franzoſen von der Philoſophie der Deutſchen faſt gar keine Notiz, auſſer etwa um ſie zu verſpotten und ihren Witz daran zu üben, wie z. B. Voltaire. Die unendliche Weitſchweifigkeit und ſyſtematiſche Steifheit der Wolfiſchen Philoſophie, die in der erſten Hälfte des XVIII Jahrhunderts in Deutſchland die herrſchende war, contraſtirte freylich zu ſehr mit dem Geiſte und Geſchmacke der Franzoſen, um dieſe zu einem fleißigern Studium jener einzuladen. Die beſſere Philoſopie in Deutſchland und der beſſere Geſchmack in der Behandlung und Darſtellung derſelben begannen erſt nach dem ſiebenjährigen Kriege in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, zu einer Zeit, wo die Verbindung der franzöſiſchen Gelehrten mit Deutſchen ſehr geringe war, und das Vorurtheil der Geſchmackloſigkeit und Pedan-

danterey der Deutſchen in Frankreich ſchon zu tiefe Wurzeln geſchlagen hatte. Eine Hauptſchwierigkeit hat auch von jeher die deutſche Sprache der Verbreitung der deutſchen philoſophiſchen Literatut in den Weg gelegt, welche die Franzoſen ungleich ſchwerer als andere Völker erlernen können, und daher in der Regel nicht anders lernen, als wenn ſie durch den Drang der Umſtände dazu gezwungen werden.

§. 2083.

Die Beobachtung einer ſtrengen chronologiſchen Ordnung iſt in der Geſchichte der neuern franzöſiſchen Philoſophie eben ſo wenig möglich, als bey der Geſchichte der neuern Philoſophie in Deutſchland und England. Ich werde alſo die hiſtoriſche Ueberſicht mehr nach den philoſophiſchen Diſciplinen ordnen, ſo wie ſie in Frankreich bearbeitet worden ſind. Einer von den Franzöſiſchen Schriftſtellern, die gerechten Anſpruch darauf haben, daß die hiſtoriſche Charakteriſtik der neuern franzöſiſchen Philoſophie von ihnen anhebe, iſt der Abbé De Condillac, vornehmlich durch ſeinen Eſſai ſur l'origine des connoiſſances humaines und ſeinen Traité des ſenſations. Die damalige

Ver-

Vernachläſſigung der Metaphyſik bey ſeinen Landsleuten fand er ſehr vernünftig, ſofern ſie zu anmaaßend alle Geheimniße erforſchen, in das Weſen der Dinge und die verborgenſten Urſachen der Natur eindringen will, wodurch ſie eine Art von Zauberwerk wird, das bey genauerer Beleuchtung in ſein Nichts verſchwindet. Aber es giebt eine andere Metaphyſik, die Achtung und Studium verdient, die ſich nach der Eingeſchränktheit des menſchlichen Verſtandes bequemt, und begierig, das zu erforſchen, was ſie zu erforſchen vermag, ſich doch innerhalb der Grenzen hält, welche ihr durch jene geſteckt ſind. Der Grund aller bisherigen metaphyſiſchen Verirrungen liegt nach Condillac darin, daß man den Urſprung und die Entſtehungsart der Vorſtellungen verkannte. Dieſer Vorwurf trifft auch den Des Cartes und Malebranche. Bloß Locke iſt hier auszunehmen. Das Werk des Condillac hat nun die Abſicht, jenem Mangel einer Theorie des Vorſtellungsvermögens abzuhelfen, und dadurch eine beſſere und wahrere Metaphyſik zu begründen. Bloß die Erfahrung kann und muß die Unterſuchung leiten, und zwar muß eine urſprüngliche Grunderfahrung entdeckt werden, die Niemand bezweifeln kann, und die gleichwohl zur Erklärung aller übrigen hinreicht. Jene Grunderfahrung muß die Quelle und Materialien aller unſerer Erkent-

kentniße anzeigen. Aus ihr müßen das Princip der Thätigkeit der Seele, die Werkzeuge, deren ſie ſich dabey bedient, und die Art ihrer Anwendung erhellen. Condillac glaubte, jene Grunderfahrung in der Verbindung der Ideen theils mit Zeichen, theils unter einander ſelbſt gefunden zu haben, und dieſe Verbindung iſt es hauptſächlich, die er weiter aufzuklären ſich bemühte. Er wollte alſo die menſchliche Erkenntniß auf ein Princip zurückführen, das weder ein unbeſtimter Satz, noch eine abſtrahirte Maxime, noch eine willkührliche Vorausſetzung, ſondern eine allgemein anerkannte Erfahrung wäre, deren Folgen durch neue Erfahrungen beſtätigt würden. Er entwickelte alſo zuvörderſt den Urſprung und die Verſchiedenheit der Perceptionen; dann die Natur der Zeichen, und ihre Verknüpfung mit jenen. Im Weſentlichen ſtimt Condillac mit Locke überein, nur daß er nach ſeinem Geſichtspuncte, woraus er die Theorie des Erkentnißvermögens unterſuchte, manche Materien genauer, als dieſer, erörtert hat. Die Behauptung, daß alle Erkentniß aus der ſinnlichen Erfahrung entſpringe, ſtützt Condillac darauf, daß wir unſere Vorſtellungen empfinden; daß wir ſie beſtimt von Allem unterſcheiden, was nicht ſie iſt, und daß wir ohne Empfindung gar keine Erkentniß haben könten. Die Gegen-

ſtände der Vorſtellungen ſind inzwiſchen nicht bloß die äußern Dinge, ſondern auch die Thätigkeiten der Seele ſelbſt. Zu den urſprünglichen Seelenvermögen, die bey der Erkentniß thätig ſind, gehören das Vorſtellen, das Bewußtſeyn, die Aufmerkſamkeit und die Erinnerung. Durch dieſe wird zunächſt die Verknüpfung der Ideen mit äußern Dingen, mit körperlichen Handlungen, als Zeichen, bewirkt, und aus der Ideenverbindung entſtehen nach und nach die Einbildung, die Contemplation und das Gedächtniß. Je vollkommner der Gebrauch der Zeichen wird, deſto vollkomner werden auch jene Vermögen. Condillac wendet ſein Princip auch weiter zur Erklärung der einzelnen logiſchen Thätigkeiten des Verſtandes an. Im zweyten Theile beſchäftigt er ſich mit einer ausführlichen Erläuterung der Natur der Sprache und der Methodologie.

## §. 2084.

Mehr Eigenthümliches, als in dem Werke ſur l'origine des connoiſſance humaines, hat Condillac in zwey andern philoſophiſchen Schriften, des ſenſations und des animaux. In der erſtern ſucht er die Abkunft aller Erkentniß aus der Sinnenerfahrung durch eine umſtändliche Charakteriſtik der Sinnenorgane und

und der verſchiedenen Senſationen, welche ſie vermitteln, noch mehr zu beſtätigen. Er tadelt hier an der lockiſchen Philoſophie, daß darin die Verbindung der Urtheile mit allen unſern Senſationen übergangen ſey; daß nicht gezeigt ſey, wie der Menſch auch nöthig habe, fühlen, ſehen zu lernen; daß faſt alle Fähigkeiten der Seele für angebohren gehalten würden, da ſie doch ihren Urſprung aus den Senſationen ſelbſt hätten. Locke glaubte, daß wir uns der Sinne durch eine Art von Inſtinct bedienten, und die Reflexion gar nichts dazu beytrage. Auch Büffon legt dem Menſchen auf einmal Fertigkeiten im Gebrauche der Sinne bey, die er erſt erwerben muß. Condillac ſpricht dem Menſchen alle dieſe urſprünglichen Fertigkeiten ab; ſucht den Gebrauch der Vermögen der Seele aus der Natur der Empfindungen herzuleiten, und verwirft die Begriffe Inſtinct, Mechanismus, die man gewöhnlich zur Erklärung zu Hülfe zu nehmen pflegt. Das Intereſſe für die Senſationen und ihre Gegenſtände wird im Menſchen durch das mit ihnen verbundene Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen erweckt. Die Entbehrung eines ſolchen Gefühls, wenn es einmal empfunden war, erzeugt eine Unruhe, welche die Mutter des Bedürfnißes, der Triebe und Determinationen iſt. Aus jener Unruhe deducirt Condillac alle Fertigkeiten der Seele und des Kör-

pers. Sie lehrt fühlen, ſehen, horchen, ſchmek-ken, vergleichen, urtheilen, reflectiren, begeh-ren, lieben, haſſen, fürchten, hoffen, wollen u. w. Da es inzwiſchen unmöglich iſt, die erſten Regungen und Gedanken der Seele zu beobachten; ſo muß man errathen, et par conſequent il faut faire differentes ſuppoſitions. Es gehört auch zur Vollendung der Theorie eine Unterſcheidung deßen, was jedem Sinne insbeſondre gebührt. Condillac denkt ſich alſo die Statue eines Menſchen, die bloß mit ei-nem oder dem andern Sinne verſehen wäre, aber nicht mit den übrigen, wie ſich in dieſer in Beziehung auf jenen Sinn gewiße Seelen-fähigkeiten entwickeln würden. Hernach be-trachtet er eben dieſe Statue mit mehrern Sin-nen, zuletzt mit allen Sinnen begabt, und zeigt die Folgen einer ſolchen Vorausſetzung. Er geht davon aus, was eine Natur, die bloß auf den Sinn des Geruchs beſchränkt ſey, für Kentniße habe. Sie iſt wohl die beſchränkteſte, die ſich als erkennendes Weſen denken läßt, da ſie nichts als Gerüche wahrnimt, folglich für ſie nichts als Gerüche vorhanden ſind, und ſie auch gar keine Idee von der Materie hat. Gleichwohl würden ſich aus dem Sinne des Geruchs allein mehrere Fähigkeiten der Seele bilden, die wir, ohne dieſe Reflexion ange-ſtellt zu haben, ſchwerlich daraus herleiten würden. Die Statue, ſofern ſie die Geruchs-

ſen-

ſenſation wahrnimt, hat Bewußtſeyn; die Senſation iſt angenehm oder unangenehm; die Unterſcheidung des Vergnügens und Schmerzes, und die Wahrnehmung, daß einer in das andere übergehen kann, macht Vergnügen und Schmerz zu Principien der weitern Thätigkeit der Statue; es entſteht auch Gedächtniß beſtimter angenehmer oder unangenehmer Senſationen, woraus zugleich erhellt, daß das Gedächtniß nichts anders als eine Art zu empfinden iſt, die oft lebhafter, als die urſprüngliche Senſation ſelbſt ſeyn kann. So folgert Condillac aus dem Geruchsſinne der Statue, wie ſie nach und nach ſich der Succeſſion der Veränderungen eines activen und paſſiven Verhältnißes bewußt wird, wie ſie vergleichen und urtheilen lernt, wie ſich die Imagination bildet, was für Triebe, Leidenſchaften entſtehen, und wie der Wille ſich äußere. Das Reſultat iſt: Mit einem einzigen Sinne hat die Seele den Keim aller ihrer Fähigkeiten; folglich ſchließt die Senſation alle Fähigkeiten der Seele in ſich; das Vergnügen und der Schmerz ſind zur Entwickelung dieſer die wirkſamen Principien. Was von dem Sinne des Geruchs gilt, läßt ſich auch auf andere Sinne anwenden. Wird die Statue gedacht im Beſitz von mehr Sinnen mit einander verbunden z. B. des Geruchs und Gehörs, ſo kann ſie anfangs die verſchiedenen Senſationen nicht unterſcheiden; aber ſie lernt

es nach und nach; ihr Weſen ſcheint ihr eine zwiefache Art des Daſeyns zu gewinnen; ihr Gedächtniß wird erweitert und reichhaltiger; ſie bildet mehr abſtracte Ideen. Das Gefühl iſt der einzige Sinn, welcher uns durch ſich ſelbſt von den äußern Objecten unterrichtet, anſtatt daß die übrigen Sinn uns dieſe nicht zeigen. Denkt man ſich, daß die Statue keinen andern Sinne als Gefühl hätte, ſo würde ihr nichts als die Senſation der gegenſeitigen Thätigkeit der Theile des Körpers übrig bleiben, und vornehmlich der Reſpiration. Das Bewußtſeyn der Reſpiration dürfte der geringſte Grad der Empfindung ſeyn, der ſich bey der Statue annehmen ließe. Condillac nennt dieſe daher die Grundempfindung (ſentiment fondamental), weil mit dieſem Spiele der Maſchine das animaliſche Leben anfängt, und einzig von demſelben abhängt. Eine Statue, welche bloß die Grundempfindung hätte, hätte auch keine Idee von Ausdehnung und Bewegung. Räumt man ihr aber zugleich den Gebrauch der Hände ein, ſo fängt ſie an, ihren eigenen Körper und die äußere Körperwelt zu entdecken. Aus dem Gefühle entſpringen mehr Zuſtände und Fertigkeiten der Statue, als aus irgend einem andern Sinne, und die übrigen Sinne mit dem Gefühle verbunden ſind es, welche die menſchliche Natur vollenden. Noch hat Condillac ſeinem Tractate von den Empfin-

pfindnngen eine Abhandlung über die Freyheit beygefügt. Es läßt ſich denken, daß die Statue in Anſehung ihrer Triebe gar keine Hinderniße fände; vielleicht ſind auch die Triebe mit einander im Gleichgewichte; oder der eine iſt ſtärker als der andere. Finden die Triebe Hinderniße und zieht die Befriedigung derſelben Schmerzen nach ſich, ſo empfindet die Statue eine Reue. Sie fängt alſo an, zu überlelegen, ob ſie ihren Trieben folgen ſolle oder nicht; ſie widerſteht ihnen auch wohl, und nur heftige Leidenſchaften können das Vermögen der Ueberlegung in ihr aufheben. In jedem Falle aber verdankt ſie dieſes Vermögen den Kentnißen, welche ſie erworben hat. Die Statue hat alſo das Vermögen zu handeln und nicht zu handeln, und iſt frey. Denkt man ſich unter der Freyheit ein Vermögen, zugleich zu wollen und nicht zu wollen, zu thun und nichts zu thun, ſo iſt dies eine Ungereimtheit. Die Wahl unter zwey entgegengeſetzten Handlungen iſt allemal eine Wirkung der Freyheit; aber Eines von beyden muß die Statue nothwendig wirklich wollen, etwas zu thun, oder etwas nicht zu thun. Man muß daher die Frage nicht ſo ſtellen: Ob man das Vermögen habe, zu wollen und nicht zu wollen? ſondern: wenn man dieſes will, ob man auch das Vermögen habe, es nicht zu wollen, und wenn man Etwas nicht will, es auch zu wollen. Wo nicht

überlegt wird, da wählt man nicht; man folgt bloß dem Eindrucke der Objecte; und hier findet keine Freyheit ſtatt. Allein um zu überlegen, muß man nothwendig die Vortheile und Nachtheile kennen, welche damit verbunden ſind, wenn man den Begierden folgt, oder ihnen widerſteht. Da alſo die Ueberlegung Erfahrung und Kentniße vorausſetzt, ſo erfodert die Freyheit dieſe nicht minder. Es fließt hieraus, daß die ausgebreitetſten und gründlichſten Kenntniße den Gebrauch der Freyheit am meiſten befördern. Freylich heben unvollſtändige und unrichtige Kentniße die Freyheit nicht auf, da ſie überhaupt nur Mittel zur Bewirkung der Ueberlegung ſind; allein die Entſcheidung iſt doch unſicherer als im entgegengeſetzten Falle. Die Freyheit beſteht alſo auch nicht in der gänzlichen Unabhängigkeit unſerer Handlungen von den Gegenſtänden, und der Erkentniß, welche wir uns in Anſehung derſelben erworben haben. Wir müſſen wohl von den Objecten durch die Unruhe abhangen, welche die Privation derſelben erzeugt, da wir Bedürfniße haben, und wir müſſen uns wohl nach der Erfahrung richten in der Wahl deßen, was uns nützlich iſt, weil ſie allein uns hierüber belehren kann. Wählten wir einen Gegenſtand unabhängig von unſerer Erkentniß deſſelben, ſo würden wir ihn wählen, auch wenn wir überzeugt wären, daß er uns ſchaden

den könte, d. i. wir würden unſer Uebel als unſer Uebel wählen, was doch unmöglich iſt. Die Freyheit beſteht in einer Beſtimmung des Willens, die wir, in der Vorausſetzung daß wir immer auf irgend eine Art von der Einwirkung der Objecte auf uns abhangen, zufolge einer Ueberlegung bewirkt haben. Man vertraue die Leitung eines Schiffs einem Menſchen an, der gar keine Kentniß der Schiffarth hat, und das Schiff wird ein Spiel der Wellen ſeyn. Aber ein erfahrner Pilot wird den Lauf deſſelben zu regieren wiſſen; bey demſelben Winde wird er doch die Direction jenes abändern können; und nur im Sturme wird das Steuerruder nicht mehr ſeiner Hand gehorchen. Dies iſt das Bild des Menſchen.

§. 2085.

Condillac's Traité des animaux iſt zuvörderſt gegen die Meynungen des DesCartes und des Grafen Büffon von der Natur der Thiere gerichtet. Der erſte erklärte die Thiere für bloße lebendige Automate. Hiergegen erinnert C. mit Recht, daß die Thiere ſelbſt für ihre Erhaltung ſorgen; daß ſie ſich willkührlich bewegen; daß ſie die ihnen angemeſſe-

nen Dinge ſuchen, unter mehrern wählen, und was ihrer Natur zuwider iſt, vermeiden. Dieſelben Sinne, welche die menſchlichen Handlungen regieren, ſcheinen auch die Thätigkeiten der Thiere zu regieren. Aus was für einem Grunde könte man beweiſen, daß die Thiere mit ihren Augen nicht ſehen, mit den Ohren nicht hören, und überhaupt nicht empfinden, was DesCartes zu behaupten keck genug war? Wir können zwar die Empfindnngen der Thiere nicht objectiv beweiſen; aber das können wir auch nicht von andern Menſchen, denen wir doch wegen der übrigen Analogie mit unſerm eigenen Weſen ein Vermögen zu empſinden und zu denken beylegen. Wenn die Thiere wirklich empfinden, ſo empfinden ſie auch auf eine ähnliche Weiſe, wie vermöge der Aehnlichkeit der Organiſation und der Aeußerungen derſelben mit den unſrigen. Büffon räumt den Thieren zwar Empfindungsvermögen ein, aber in einem ſehr eingeſchränkten Sinne. Verſtehn wir unter Empfinden bloß eine Thätigkeit auf Veranlaſſung eines Stoßes oder Widerſtandes; ſo giebt es Pflanzen, die eben dieſelbe Empfindlichkeit haben, wie die Thiere. Verſtehn wir aber darunter ein Wahrnehmen, Unterſcheiden und Vergleichen der Gegenſtände, ſo können wir den Thieren dieſe Art des Empfindens gar nicht mit Sicherheit zuſprechen. Das thieriſche

Em-

Empfinden wäre alſo eigentlich nichts anders, als die Art der Empfindung beym Menſchen, ſofern die Organe durch die Einwirkung der Objecte bloß afficirt werden, oder die bloße Impreſſion, welche noch vor dem Acte der Unterſcheidung und Vergleichung hergeht. Wenn Jemand in einem Augenblicke auf die Senſation allein beſchränkt wäre, da würde er empfinden, aber er würde die Gegenſtände nicht unterſcheiden und vergleichen. Büffon behauptete daher auch, daß die Thiere bloß materieller Natur wären, und daß ihnen alle die Arten der Empfindung fehlten, welche der Materie nicht angehören, und ihrem Weſen nach nicht von körperlichen Organen hervorgebracht werden können. Condillac meynt, daß Büffon's Behauptung im Grunde ſehr wenig von der Carteſiſchen abweiche. Immerhin hätte DesCartes den Thieren ein ſolches Vermögen zu empfinden zuſchreiben können, wie ihnen Büffon zuſchreibt; es wäre ihnen damit nichts weiter als bloße Bewegungsfähigkeit zugeſchrieben, die er ihnen doch ausdrücklich beylegte. Allein durch anderweitige Eigenſchaften, die Büffon aus dem Empfindungsvermögen der Thiere herleitet, zeigt er, daß er unter dem thieriſchen Empfinden nicht bloß Bewegungsfähigkeit verſtand, und damit widerlegt er offenbar ſeine Behauptung, daß die Empfindungen und ſonach auch das Seelenwe-

ſen

ſen der Thiere überhaupt nicht den menſchlichen analog ſeyen. Er giebt zu, daß die Empfindungen der Thiere angenehm oder unangenehm ſind, und Vergnügen und Schmerz ſind doch gewiß etwas anders, als materielle Bewegung. Den Unterſchied zwiſchen körperlichen und geiſtigen Empfindungen, den Büffon macht, und wovon jene nur den Thieren, dem Menſchen beyde zugleich zukommen ſollen, hält Condillac für unerweislich und unbegreiflich. Körper und Seele werden gar nicht verſchieden empfunden; die Seele wird im Körper empfunden, und alle Senſationen ſcheinen nur Modificationen einer und derſelben Subſtanz zu ſeyn. Die Einheit der Perſon in uns erfodert auch nothwendig die Einheit des empfindenden Princips; anſtatt daß nach Büffon der innere Menſch doppelt aus zwey Principien, die noch verſchieden ſind und einander entgegen wirken, zuſammengeſetzt ſeyn ſoll, einem geiſtigen, und einem materiellen, welche beyde man leicht bey der Reflexion über ſein Inneres erkennen und unterſcheiden könne, und aus deren entgegengeſetzter Wirkſamkeit alle Widerſprüche im Menſchen entſtänden. Dieſes doppelte Princip im Menſchen bezweifelt aber Condillac mit Recht. Die Widerſprüche im Menſchen laſſen ſich daher erklären, daß er nach den Umſtänden und dem Alter mehrere Gewohnheiten annimmt, mehrere Lei-

den-

denſchaften nachhängt, die ſich oft nicht mit einander vertragen, und deren einige von der Vernunft verworfen werden, die ſich aber oft zu ſpät bildet, um ſie ohne Kampf zu überwinden. Wenn die Thiere nach Büffon's Hypotheſe ein bloß materielles Seelenprincip haben ſollen, ſo laſſen ſich ihr Empfindungs und Vorſtellungsvermögen, ihre Einbildungs und Erinnerungskraft, endlich ihre Sorge für ihren Unterhalt und die Fortpflanzung ihres Geſchlechts auf keine Weiſe begreifen.

§. 2086.

Condillac ſetzt hierauf ſeine eigene Theorie von den Seelenfähigkeiten der Thiere in Vergleichung mit den Seelenfähigkeiten der Menſchen genauer auseinander. Die Art, wie die Fähigkeiten der Thiere entſtehen, iſt bey allen dieſelbe. Alle Fertigkeiten, die gewöhnlich für natürliche gehalten werden, verdanken ſie, wie die Menſchen die ihrigen, der Erfahrung. Durch dieſe erkennen ſie erſt ihren eigenen Körper, lernen ſich ihrer Organe bedienen, das ſuchen, was ihnen nützlich, und vermeiden, was ihnen ſchädlich iſt, kurz für ihre Erhaltung überhaupt ſorgen. Das ganze Syſtem

der

der Vorſtellungen bey den Thieren hängt von einem einzigen Principe ab, dem Bedürfniße. Die Mittel zur Befriedigung deſſelben ſind ſehr einfach, und für alle Individuen von einerley Gattung dieſelben; die Natur ſcheint ſchon Alles veranſtaltet und ihnen nur wenig zu thun übrig gelaſſen zu haben. Da alſo alle Individuen derſelben Gattung durch dasſelbe Princip motivirt werden, zu denſelben Zwecken handeln, und einerley Mittel anwenden; ſo müſſen ſie auch dieſelben Fertigkeiten annehmen, einerley Handlungen und dieſe auf einerley Art verrichten. Wenn ſie auch getrennt von einander leben, iſt dennoch in ihrer Handelnsweiſe keine Verſchiedenheit. Wegen der Aehnlichkeit ihrer Handelnsweiſe können die Thiere auch eine Sprache haben, wodurch ſie gegenſeitig ihre Empfindungen und Bedürfniße ausdrücken, und einander unmittelbar verſtändlich werden; nur daß dieſe freylich ungleich unvollkomner iſt, als die menſchliche. Condillac geht hiernächſt zur Entwickelung der Verſchiedenheiten fort, welche in Anſehung der praktiſchen Natur zwiſchen den Menſchen und den Thieren ſtatt finden. Der Menſch erwirbt ſich durch vernünftige Reflexion eine Idee der Gottheit, welche er zugleich als ſeinen Schöpfer und Geſetzgeber erkennt; das Thier, dem die vernünftige Reflexion fehlt, bleibt beym Gefühle der Abhängigkeit von den nächſten Urſachen

ſtehen,

ſtehn, die ſeinen angenehmen oder unangenehmen ſinnlichen Zuſtand beſtimmen. Mit der Idee Gottes als Schöpfers und Geſetzgebers verbindet ſich beym Menſchen die Idee von moraliſchen Geſetzen, welche ſein Thun und Laſſen beſtimmen. Es giebt, ſagt Condillac, ein natürliches Geſetz, das ſeinen Grund in dem Willen Gottes hat, und welches wir durch den bloßen Gebrauch unſerer Fähigkeiten entdecken. Man kann behaupten, daß dieſes Geſetz keinem Menſchen ſchlechthin unbekant iſt; denn die Menſchen können gar keine Geſellſchaft bilden, ſo unvollkommen dieſe auch ſeyn mag, ohne einander gegenſeitig zu verpflichten. Wollen Menſchen das Daſeyn und die Verbindlichkeit eines ſolchen Geſetzes verkennen, ſo ſind ſie im Kriege mit der geſamten Natur, und leiden ſelbſt dabey am meiſten; welcher peinliche Zuſtand die Wahrheit jenes Geſetzes beweiſt, welches ſie verwerfen, und den Misbrauch, den ſie von ihrer Vernunft machen. Sofern nun die Menſchen ein ſolches Geſetz für ihr Thun und Laſſen einſehen, und es zugleich auf die Gottheit als Urheber beziehen, können ſie durch ihr Verhalten dem Geſetze gemäß oder zuwider des Verdienſtes und der Belohnung, oder der Schuld und Strafe fähig werden. Die Thiere ſind ſo wenig im Stande die Gottheit, als ein praktiſches Geſetz für ihre Thätigheiten zu erkennen; es iſt ihnen alſo weder etwas

was geboten, noch verboten; der Trieb und die Stärke machen ihr einziges Recht aus. Um die Vorſehung zu rechtfertigen, braucht man gar nicht mit DesCartes und Malebranche anzunehmen, daß die Thiere bloße Automate seyn. Die Thiere haben weder Verdienſt noch Schuld, und daher gar keinen Anſpruch auf göttliche Gerechtigkeit. Wenn Gott der thieriſchen Seele die Unſterblichkeit nicht gewährt, ſo geſchieht es deßwegen, weil er ſie ihr nicht ſchuldig iſt. Wenn die Thiere Schmerzen leiden, ſo ſind dieſe eben ſo nothwendig, wie die angenehmen Empſindungen, die ſie haben, weil jene das einzige Mittel waren, ihnen zu zeigen, was ſie fliehen müßen. Auch ſind jene Leiden der Thiere Folgen der allgemeinen Naturgeſetze, die Gott angeordnet hat, und die er um ihrer willen nicht aufheben oder ändern wollte. Da den Thieren viele menſchliche Eigenſchaften fehlen, und ihre Bedürfniße auf eine ſehr geringe Zahl beſchränkt ſind, ſo können ſie auch nicht alle die Leidenſchaften haben, welche bey den Menſchen angetroffen werden. Die Selbſtliebe haben alle thieriſche Weſen mit einander gemein, und aus dieſer gehen alle übrigen Triebe und Neigungen hervor. Dieſe Selbſtliebe iſt aber nicht bey den Thieren ein Trieb der Selbſterhaltung; denn um dieſen Trieb zu haben, muß man anſehen, daß man umkommen kann, und das erfodert Reflexion nach ähnli-

chen

chen Fällen; ſondern es iſt lediglich ein Beſtreben, alle unangenehme Empfindungen zu entfernen; und nur inſofern ſtrebt jedes thieriſche Individuum nach der Erhaltung ſeiner ſelbſt. Daher nimt auch kein Thier auf diejenigen ſeiner Art, die das Leben verloren haben, weiter Rückſicht. Die Thiere haben gar keine Vorſtellung vom Tode; ſie kennen das Leben nur durch die Empfindung, und ſterben, ohne vorher geahndet zu haben, daß ſie einmal aufhören würden, zu exiſtiren. Wenn ſie für ihre Selbſterhaltung thätig ſind, ſo geſchieht es lediglich, um den Schmerz von ſich zu entfernen. Beym Menſchen ereignet ſich von allem dieſem das Gegentheil, und ſeine Selbſtliebe hat daher einen ungleich weitern Umfang. Dieſe entwickelt, erweitert ſich, ändert ihren Charakter nach den Gegenſtänden, und nimt ſo viel verſchiedene Formen an, wie es Arten der Selbſterhaltung giebt, und jede dieſer Formen macht eine beſondere Leidenſchaft aus. Noch ein weſentlich unterſcheidendes Merkmal der menſchlichen Selbſtliebe von der thieriſchen iſt, daß jene laſterhaft oder tugendhaft ſeyn kann, dieſe nicht, weil der Menſch ſeine Pflichten einzuſehen und ſich zu den Gründen der natürlichen Geſetze zu erheben vermag. Die Selbſtliebe der Thiere iſt nichts weiter als ein Inſtinct, der bloß phyſiſche Güter oder Uebel zum Objecte hat. Der Vortheil, welchen die

Thiere durch die Einfachheit des Syſtems ihrer Triebe und Leidenſchaften vor den Menſchen haben, iſt nur ſcheinbar; der Menſch kann ſeine fehlerhaften Neigungen verbeſſern, und ſich eine unendliche Summe von Genüßen verſchaffen, was die Thiere nicht können. Der Verſtand und der Wille begreifen bey den Thieren nur diejenigen Operationen, welche in der Seele derſelben zu Fertigkeiten geworden ſind, anſtatt daß eben dieſe Vermögen des Menſchen ſich auf alle die Thätigkeiten erſtrecken, bey welchen die Reflexion ſtatt hat. Aus der Reflexion entſpringen im Menſchen die willkührlichen und freyen Handluugen. Da jene den Thieren fehlt, ſo ſind auch alle Handlungen derſelben durch ihre Natur und ihre Umſtände determinirt.

§. 2087.

Ein eben ſo ſtrenger und conſequenter Empiriſt, wie Condillac, nur daß er ſeinen Empirismus noch mehr vereinfachte und geiſtvoller darſtellte, auch intereſſantere praktiſche Anwendungen davon auf das menſchliche Leben, auf Religion und Politik, machte, war Claude Adrien Helvetius. Er wurde ge-

gebohren zu Paris im J. 1715 aus einer urſprünglich Pfälziſchen Familie, die wegen Religionsbedrückung nach Holland ausgewandert war, und ſich dort niedergelaſſen hatte. Erſt ſein Groß Vater lebte unter dem Namen des Holländiſchen Arztes zu Paris, ward wegen ſeiner Verdienſte vom Ludwig XIV in den Adelſtand erhoben, und zum Oberaufſeher der Hospitäler ernannt, in welcher Würde er 1727 ſtarb. Der Vater des Helvetius war ebenfalls ein beym königlichen Hofe ſehr beliebter Arzt. Er gab ſeinem Sohne eine überaus ſorgfältige literariſche Erziehung, welcher indeſſen das Genie deſſelben immer zuvor eilte. Da er kein großes Vermögen beſaß, ſo beſtimmte er ihn für das Finanzfach, wo er am erſten Gelegenheit hätte, ſich zu bereichern, und zugleich Muſſe, von ſeinen Talenten einen beliebigen anderweitigen Gebrauch zu machen. Bey einem Verwandten zu Caen erwarb ſich der jüngere Helvetius die zu jener Beſtimmung nothdürftigen Kenntniße, und erhielt nun durch Vermittelung der Königinn im drey und zwanzigſten Jahre ſeines Alters die Stelle eines Generalpächters, die ihm eine ſo anſehnliche Summe einbrachte, daß er nicht nur den von ſeinen Eltern dem Könige gethanen Vorſchuß abtragen, ſondern auch ſelbſt in der größten Opulenz und Bequemlichkeit leben konte. Er machte von ſei-

ſeinem Reichthume einen ſehr wohlthätigen Gebrauch auch für Andere. Seine Liebe für die Literatur, die entſchiedenſte Abneigung gegen ſeinen Beruf, und Verdrüßlichkeiten, die er ſich dadurch zuzog, daß er ſich den Klagen der Unterthanen in ſeinem Departement gegen den Druck des Mauthweſens und die Ungerechtigkeit von Mauthbeamten annahm, bewirkten in ihm den Entſchluß, die Generalpächterſtelle niederzulegen, und ſich in die Einſamkeit auf ein Landgut zu begeben. Aus Gefälligkeit gegen ſeinen Vater kaufte er indeßen die Stelle eines Haushofmeiſters der Königinn, die ihn aber doch an der Ausführung ſeines Entſchlußes nicht hinderte. Die Verfertigung eines Gedichts ſur le bonheur, das itzt das unbedeutendſte oder doch am wenigſten gekannte und geſchätzte Werk des Helvetius iſt, leitete ihn auf ſeine Betrachtungen über die menſchliche Natur, deren Reſultate er hernach in ſeinen Schriften dargelegt hat. Im J. 1758 gab er zuerſt das Werk de l'esprit heraus. Es erregte bei ſeiner Erſcheinung großes Aufſehen und ward höchſt verſchieden beurtheilt, von Einigen mit Enthuſiasmus geprieſen, (wie z. B. eine geiſtvolle Dame von dem Verfaſſer desſelben äußerte: C'eſt un homme, qui a dit le ſecret de tout le monde), von Andern, am meiſten von den Jeſuiten, welche damals noch bey der franzöſiſchen Geiſtlichkeit den Ton angaben,

gaben, als gefährlich verſchrieen und verdammt. Die letztere Partey wußte ſelbſt durch mancherley Intriguen das Parlement gegen Helvetius einzunehmen. Die Verfolgung ward jedoch durch einen Befehl des Miniſterium's auf die Confiscirung des Werks eingeſchränkt. Helvetius hielt es daher ſeinem perſönlichen Intereſſe zuträglicher, die Herausgabe eines andern Werkes de l'homme, das eine Fortſetzung und weitere Ausführung jenes erſtern iſt, bis auf die Zeit nach ſeinem Tode aufzuſchieben. Er lebte ſeitdem in der Stille, theils auf ſeinem Landgute, theils zu Paris, und genoß nur des Umgangs eines kleinen Cirkels von Freunden, zu denen insbeſondre auch Voltaire gehörte. Das Jahr 1764 brachte er in England zu, wo er, da ſein Ruhm im Auslande ſich ſchnell verbreitet hatte, die günſtigſte Aufnahme fand. Im nächſten Jahre begab er ſich nach Deutſchland zufolge wiederholter Einladungen, die er von Friedrich dem Großen und einigen andern deutſchen Fürſten erhalten hatte. Unterdeßen wurde der Orden der Jeſuiten in Frankreich aufgehoben auf eine Art, die viele einzelne Mitglieder desſelben in die traurigſte Lage verſetzte. Helvetius hatte hier unter andern Gelegenheit, dem Jeſuiten, der ehedem ſein freundſchaftliches Vertrauen gemisbraucht, ihm das Wohlwollen der Königinn entzogen, und die Frömmler am Hofe gegen ihn gereizt hatte,

und der itzt auf dem Lande in Dürftigkeit und Elend ſchmachtete, wohlthätig zu unterſtützen, ohne daß dieſer den Namen ſeines Wohlthäters erfuhr. Kurze Zeit nach ſeiner Rükkehr in's Vaterland ſtarb er im J. 1771. Seine nachgelaſſenen Schriften kamen unmittelbar nach ſeinem Tode einzeln heraus, und ſind in die Sammlung ſeiner Werke aufgenommen.

S. Esſai ſur la vie et les ouvrages *d'Helvetius*, vor der neuen Ausgabe der ſämtlichen Werke deſſelben zu Paris 1792; Tomes V.

## §. 2088.

Um die Philoſophie des Helvetius zu charakteriſiren, will ich einige ſeiner Hauptideen aus den Werken de l'esprit und de l'homme auszeichnen. Unter Esprit verſteht er bald die Fähigkeit zu denken, bald den Vorrath von Ideen und Kentnißen ſelbſt, welchen Jemand beſitzt. Die Ideen werden durch die Eindrücke der äußern Gegenſtände auf unſere Sinne erworben, und durch das Gedächtniß aufbewahrt, welches nur eine, wiewohl ſchwächere Fortſetzung des erſten Eindrucks iſt. Die Fähigkeit, Ideen mittelſt der Sinne zu erwerben und im Gedächtniße zu bewahren, würde uns

uns inzwiſchen nur ſehr beſchränkte Kentniße verſchaffen, und uns ohne Künſte, ohne Sitten und bürgerliche Verfaſſung laſſen, wenn uns die Natur eben ſo, wie die meiſten übrigen Thiere, gebildet hätte. Die Einrichtung unſerer Hände und Finger iſt es, der wir unſere Induſtrie verdanken. Ohne dieſe Induſtrie würden wir, gleich den Thieren im Walde nur mit der Sorge für unſere Nahrung und Vertheidigung beſchäfftigt, kaum ſchwache oder barbariſche Geſellſchaften formirt haben. — Die Gegenſtände, von denen uns die Sinne die Ideen gewähren, ſtehen in verſchiedenen Beziehungen zu uns, und unter einander ſelbſt. Der menſchliche Geiſt erhebt ſich zur Erkentniß dieſer Beziehungen, und hierauf iſt ſein ganzes Vermögen eingeſchränkt. Die Wahrnehmung ſolcher Beziehungen iſt das, was man **Urtheil** nennt. **Urtheilen** iſt empfinden. Die Farbe, welche ich roth nenne, wirkt anders auf meine Augen, als diejenige, welche ich gelb nenne. Die Idee dieſer Verſchiedenheit iſt ein Urtheil, und dieſes ſelbſt iſt alſo eine Senſation aus mehr andern Senſationen zuſammengeſetzt, die wir in dem Momente empfingen, oder im Gedächtniße aufbewahrten. Selbſt die Begriffe von Stärke, Vermögen, Gerechtigkeit, Tugend u. dgl. gründen ſich, wenn man ſie analyſirt, auf ſinnliche Bilder in der Phantaſie oder im Gedächtniße. Alle

Thätigkeit des Menſchen läßt ſich alſo zuletzt auf Empfinden zurückführen, und die größere Fähigkeit, die der Menſch hat, mannichfaltige Eindrücke, und dieſe beſtimter und feiner zu empfinden (la ſenſibilité phyſique), iſt es, was ihn von den Thieren unterſcheidet. — Der Menſch iſt dem Irrthume unterworfen. Dieſer hat drey allgemeine Urſachen, die Leidenſchaft, die Unwiſſenheit, und den Misbrauch der Wörter. Die Leidenſchaften täuſchen uns, weil ſie uns die Gegenſtände nur von Einer Seite zeigen. So richtet ein ehrgeiziger Fürſt ſeine Aufmerkſamkeit bloß auf den Glanz des Sieges und den Pomp des Triumpfs; er vergißt die Unbeſtändigkeit des Glücks und die Uebel des Krieges. So ſtellt uns die Furcht Schreckenbilder dar, und verſperrt der Wahrheit den Zugang. Noch fruchtbarer an Täuſchungen iſt die Liebe. Die Unwiſſenheit iſt die Urſache des Irrthums bey ſchwierigen Unterſuchungen. So iſt aus Mangel an hinlänglicher Einſicht die Frage vom Werthe des Luxus noch nicht hinlänglich aufgeklärt. Wegen des Misbrauchs der Wörter verweiſt Helvetius auf Locke. Er zeigt, daß der falſche Sinn, welchen man den Wörtern Raum, Materie, Unendliches, Selbſtliebe, Freyheit u. a. beygelegt hat, die Quelle von tauſend Irrthümern in der Metaphyſik und Moral geworden iſt. Die Materie iſt nichts als

eine

eine Sammlung von Eigenſchaften, die allen Körpern gemein ſind. Der Raum iſt das bloße Nichts oder das Leere; zugleich mit den Körpern betrachtet iſt er die Ausdehnung. Das Wort Unendlich giebt nur eine Idee, die Abweſenheit der Schranken. Die Selbſtliebe iſt ein von der Natur uns eingepflanztes Gefühl, das tugendhaft oder laſterhaft iſt, nach der Verſchiedenheit des Geſchmacks, der Leidenſchaften, der Umſtände. Die Freyheit des Menſchen beſteht in der willkührlichen Aeußerung ſeiner Fähigkeiten. — Der Verſtand (l'esprit) hat mehr oder weniger die Achtung des Publicum's, je nachdem die Ideen neu, nützlich und angenehm ſind. Nicht die Menge, der Umfang, derſelben gewinnen unſere Achtung; ſondern lediglich die Beziehung, worin ſie zu unſerer Glückſeligkeit ſtehen. Die intereſſanteſten Ideen für uns ſind allemal diejenigen, die am meiſten unſern Neigungen ſchmeicheln. Es giebt zwar Philoſophen, welche von der Liebe zur Wahrheit beſeelt belehrende Ideen vorziehn; aber ihre Zahl iſt ſehr klein. Jeder Menſch hat von ſich ſelbſt den höchſten Begriff, und ſchätzt in Andern nur ſein Bild, oder das, was ihm nützlich ſeyn kann. Wenn das Publicum einem mittelmäßigen Verſtande keine Ehre erweiſt, ſo liegt der Grund darin, daß er niemals von einigem Nutzen iſt. Ehrte man unter gewißen Um-

ſtånden mittelmåßige Köpfe, die Feldherrn oder Miniſter geworden waren, ſo rührte es daher, weil ſie das Glück hatten, Nutzen zu ſchaffen. — Die Liebe zur Tugend iſt nichts anders, als das Streben nach allgemeiner Glückſeligkeit, und tugendhafte Handlungen ſind ſolche, die hierzu beytragen. Die dummſten Völker haben in ihren ſeltſamſten Gewohnheiten doch ſtets ihre Glückſeligkeit zum Zwecke, und wenn man in gewißen Låndern und Oertern Handlungen ehrt, die uns laſterhaſt und verbrecheriſch ſcheinen, ſo ſind dieſe Handlungen dort gewiß nützlich. Ein mit Liſt und Geſchiklichkeit ausgeübter Diebſtahl wurde zu Sparta geehrt, weil in dieſem durchaus kriegeriſchen Freyſtate, wo es an Sinn für Eigenthum gånzlich gebrach, die Wachſamkeit und Gewandtheit nützliche Eigenſchaften waren. In China, wo die Bevölkerung zu groß iſt, dürfen die Eltern ihre Kinder ausſetzen oder tödten. So grauſam dies Geſetz ſcheint, ſo wird doch dadurch großen Uebeln dort vorgebeugt, und alſo iſt es nützlich. Kurz überall iſt es der Nutzen oder Schaden, der die Handlungen als Tugenden oder als Verbrechen erſcheinen låßt. Freylich verknüpft man in allen Låndern den Begriff der Tugend auch mit Handlungen, durch die gar kein Nutzen geſchafft wird. Aber dann glaubt man doch, daß durch dieſelben irgend ein Gut hervorgebracht wird, ſey es in dieſer oder in

ei-

einer andern Welt; und ſolche Handlungen nennt Helvetius Tugenden des Wahns und Vorurtheils, von denen man die Menſchen zu heilen ſuchen muß. Dergleichen Vorſtellungsarten gründen ſich nur auf den Vorzug, welchen man beſondern Geſellſchaften vor der menſchlichen Geſellſchaft überhaupt einräumt; was ſchon allein ſie laſterhaft macht. Was für Gutes bringt die Austerität der Mönche und der Fakirs für die Welt und ihr Vaterland hervor? Es giebt denn umgekehrt auch Verbrechen des Wahns und des Vorurtheils, wie es ſolche Tugenden giebt. Dergleichen ſind Handlungen, die durch die bey einem Volke geltende Meynung verdammt werden, ob ſie gleich Niemanden ſchaden. Daraus, daß es wirkliche und eingebildete Tugenden giebt, folgt, daß bey den Völkern zwey Arten der Verderbtheit exiſtiren, eine politiſche und eine religiöſe. Es kann ſeyn, daß die letztere nicht verbrecheriſch iſt, wenn ſie ſich mit der Liebe zum gemeinen Beſten mit Talenten und wahren Tugenden verbindet. Die politiſche Verderbtheit im Gegentheile befördert den Fall der Staten. Sie findet bey einer Nation ſtatt, wenn die Individuen ihr Privatintereſſe von dem allgemeinen Intereſſe abſondern, und iſt immer eine Wirkung der Statsform und am meiſten der Statsverwaltung. Zuweilen iſt die religiöſe Verderbtheit mit der politiſchen ver-

verbunden, oder unwiſſende Moraliſten verwirren ſie mit einander. Ueberhaupt muß man in der Verfaſſung und Verwaltung der Staten die Urſachen der Laſter und der Tugenden der Menſchen ſuchen. Man muß den Luxus, der einem großen State nothwendig ſeyn kann, und die Galanterie, der die Menſchen die Künſte, den Geſchmack und die politiſchen Tugenden verdanken, minder der Kritik unterwerfen, als die Erziehung, die aus einem Menſchen einen Feigen, einen Sclaven, einen Betrieger, oder einen Narren machen kann. Die Declamationen der Moraliſten, dienen bloß zur Befriedigung ihrer Eitelkeit, und bringen nichts Gutes hervor; auch ſind Heuchler unter den Moraliſten, die gleichgültig allen Uebeln zuſehen, welche den Ruin ihres Vaterlandes herbeyführen, und ſich gegen kleine Ausſchweiſungen im Genuße der Vergnügungen ereifern. Nach den obigen Principien, meynt Helvetius, ließe ſich ein Katechism von Maximen entwerfen, die wahr, deutlich und unwandelbar ſeyn würden. Ein Volk, das darin unterrichtet wäre, und ſie befolgte, würde weder von politiſchen Laſtern, noch von Tugenden des Vorurtheils angeſteckt werden. Der dadurch aufgeklärte Geſetzgeber würde nur nützliche Geſetze geben, und dieſe würden beobachtet werden. Werden die Geſetze nicht befolgt, ſo beweiſt dies immer die Ungeſchiklichkeit des Geſetz-

ſetzgebers. Die Belohnung, die Strafe, die Ehre und die Schande ſind vier Gottheiten, welche die Tugenden unter den Menſchen verbreiten, und vortreffliche Männer in allen Fächern hervorbringen können. Um die Moral zu vervollkomnern, haben die Geſetzgeber zwey Mittel, das eine, das Privatintereſſe der Individuen mit dem allgemeinen des Stats zu vereinigen; das andere, die Fortſchritte der Aufklärung bey der Nation zu befördern. Um das letztere zu thun, muß man aber wiſſen, ob der Verſtand (esprit) ein Geſchenk der Natur oder eine Frucht der Erziehung iſt.

§. 2089.

Fortſetzung: Alle Menſchen haben hinreichend gute Sinne, um dieſelben Verhältniße und Beziehungen in den Gegenſtänden wahrzunehmen; ſie haben gleiche Bedürfniße, und würden auch ein gleiches Gedächtniß haben, wenn ſie alle dieſelbe Aufmerkſamkeit anwendeten. Alle gut organiſirte Menſchen ſind der Aufmerkſamkeit fähig. Sie lernen ihre Sprache; ſie lernen leſen, und begreifen wenigſtens die erſten Sätze des Euklid. Das wäre genug für ſie, um ſich zu den höchſten Ideen zu er-

erheben, wenn ſie nur die Anſtrengung der Aufmerkſamkeit nicht ſcheuten, und um ſie nicht zu ſcheuen, Leidenſchaften hätten. Dieſe ſind es, die den Geiſt befruchten und zu großen Ideen erheben; wenn und wo ſie fehlen, werden die Menſchen dumm. Die Fürſten zeigen bisweilen Verſtand genug, um nach dem Deſpotism zu trachten. Iſt ihr Wunſch erfüllt, ſo haben ſie nicht mehr den Muth, ſich den Annehmlichkeiten der Trägheit zu entziehen, und ſie verſauern gleichſam in ihrer Hoheit. Der Urſprung der Leidenſchaften liegt in der phyſiſchen Empfindlichkeit, in dem Triebe zum Vergnügen, und der Furcht vor dem Schmerze, die alle Menſchen auf gleiche Weiſe in Bewegung und Thätigkeit ſetzen. Alle Menſchen ſind für die Leidenſchaft in gleichem Grade empfänglich; alle können mit Heftigkeit die Ehre und die Tugend lieben, und große Handlungen verrichten. Bloß durch die Geſetze und die Erziehung, welche zum Gehorſame und zur Ehrerbietung gegen die Geſetze vorbereitet, werden die gleich gebohrnen Menſchen verſchieden. Die Erziehung wird zu ſehr vernachläßigt, aber um völlig einzuſehen, was ſie über die Menſchen vermag, komt es auf eine genaue Beſtimmung der Begriffe an, welche mit den mancherley Namen, womit man die verſchiedenen Arten des Geiſtes (esprit) bezeichnet, verbunden werden. Den Namen des

Ge-

Genie's giebt man erfinderiſchen Köpfen. Es iſt Fleiß und Arbeitſamkeit, durch die Leidenſchaften, vornehmlich die Ehrbegierde, angefeuert, der die Seele zu erhabenen Meditationen leitet, und ſie neue Wahrheiten finden, neue Combinationen verſuchen läßt. Die Gegenſtände, die einen Kopf umgeben, und die Umſtände, in welchen er iſt, wecken, richten und beſchränken ſein Genie. Die Phantaſie zeigt ſich in der Erfindung von Bildern, wie der Verſtand in der Erfindung von Ideen; ſie glänzt am meiſten in Schilderungen, Gemählden u. dgl Das Gefühl (ſentiment) iſt die Seele der Poeſie. Der Dichter, welchem es fehlt, bleibt entweder hinter der Natur zurück, oder ſchweift darüber hinaus. Der Verſtand iſt nur eine Sammlung neuer Ideen, die nicht Umfang oder Wichtigkeit genug haben, um ihrem Beſitzer den Namen eines Genies zu erwerben. Nach dieſem Begriffe waren Machiavell und Montesquieu Genies; la Rochefaucault und la Bruyere waren nur Männer von Verſtand. Talent iſt Fähigkeit in Einer Gattung, wobey ſich mittelmäßige Erfindungen anbringen laſſen. Der Geiſt iſt fein, wenn er kleine Objecte wahrnimt, und etwas zu errathen giebt; er iſt ſtark, wenn er Ideen erzeugt, die ſtarke Eindrücke bewirken können; er iſt hell, wenn er abſtracte Ideen mit Klarheit darſtellt; er iſt umfaſſend, wenn

er

er eine große Mannichfaltigkeit von Ideen begreift, und ſehr entfernte Beziehungen und Verhältniße wahrnimt; er iſt eindringend, tiefſinnig, wenn er die innere Beſchaffenheit der Objecte durchſchaut; er iſt ein ſchöner Geiſt, wenn er mehr auf die Auswahl der Worte und Wendungen, als der Ideen achtet. — Helvetius dringt nun tiefer in das Weſen der Statsverfaſſungen ein, um den Einfluß im Allgemeinen zu beſtimmen, welchen ſie auf den Geiſt und Charakter der Völker haben. Horatius Cocles und Leonidas konten in ihren Republiken nichts anders als Heroen ſeyn. In dieſen waren Menſchen von ſchwachen Leidenſchaften doch zum mindeſten gute Bürger. Die Republiken gehn zu Grunde, wenn Ehre und Vergnügen an die Tyranney, an die Macht geknüpft ſind. Dieſelben Menſchen, welche Scipione und Camille geweſen wären, werden alsdenn Marius und Catilina's ſeyn. — Alle Menſchen haben einen geheimen Hang zum Deſpotiſiren, weil Jeder von dem Größten bis zum Kleinſten Andere ſeinem Glücke dienſtbar zu machen ſucht. Um eine Tyranney zu begründen, bedarf es nicht immer Talente und Muth, ſondern zuweilen nur eine gemeine Kühnheit und Laſterhaftigkeit. Der Regent fängt an, die verſchiedenen Stände der Nation mit einander zu entzweyen und eine Art von Anarchie unter ihnen zu verbreiten, ſo daß eine

Parten der Nation die Unterdrückung der andern wünſcht. Nachher braucht er ſeine Gewalt, macht die Tugenden zu Verbrechen, vervielfältigt die Delatoren, hindert die Aufklärung, und verbannt auf gleiche Weiſe die Seneca's und die Thraſeas. Aber die Deſpoten geben ihrem Heere, das ihnen ergeben iſt, ein Gefühl ſeiner Kraft, und enden gewöhnlich damit, daß ſie ſeine Opfer werden, wie dieſes die Geſchichte der römſchen Kayſer, der türkiſchen Sultane, und der Czaren beweiſt. Der größte Statsverbrecher iſt daher derjenige, der ſeinem Fürſten räth, ſeine Gewalt zu weit auszudehnen und die Unterthanen zu ſehr fühlen zu laſſen. Unumſchränkte Deſpoten von Völkern, die es nicht wagen, ſie zu tadeln, haben auch kein Bedürfniß, ſich zu unterrichten. Ihre Miniſter, die Zufall, Gunſt und Intrigue zu ihren Stellen erhoben hat, haben gar keine Idee von Gerechtigkeit, weiſer Statsverwaltung und von Tugend. So bewirkt und unterhält die Unterdrückung und Herabwürdigung der Völker die Unfähigkeit der Fürſten und ihrer Miniſter. — Tugenden giebt es nur in Ländern, wo die Geſetzgebung das Privatintereſſe der Bürger mit dem öffentlichen und gemeinſamen vereinigt. Bey Völkern, wo die Macht unter der gemeinen Bürgerklaſſe, den Großen, und dem Regenten getheilt iſt, beſchäftigen ſich Bürger jeder Art mit

wichtigen Gegenſtänden, und die Freiheit, welche ſie haben, Alles zu denken und zu ſagen, erhebt die Gemüther und giebt ihnen Stärke und Energie. Eine kleine Stadt Griechenlands hat mehr edle Handlungen und große Männer hervorgebracht, als alle die ungeheuren Reiche des Orients. — Die Stärke der Leidenſchaften iſt den Belohnungen angemeſſen, die man ihnen zum Ziele des Beſtrebens vorhält. Die Haufen Gold in Mexico und Peru, die den Geiz der Spanier erweckten, ließen ſie Wunder der Tapferkeit verrichten. Die Mohammedaner und die alten Bewohner des Nordens von Europa, in der Hoffnung, die Houris und die Valkyren zu umarmen, gehen muthig dem Tode entgegen. Ueberall, wo die Wiſſenſchaften zu Ehre und Glück führen, gedeihen ſie. Der geſunde Verſtand, der nur die Folge ſchwacher Leidenſchaften iſt, ſchafft nichts, erfindet nichts, ändert nichts, und klärt ſich nicht auf. Iſt alles in der Ordnung, ſo iſt er hinreichend, die höchſten Stellen im State zu vewalten. Aber müſſen Mißbräuche abgeſchafft und verbeſſert werden, ſo verräth er nur ſeine Unfähigkeit. Nur das Genie, durch ſtarke Leidenſchaften begeiſtert, gründet und verbeſſert die Verfaſſungen der Staten. Ob man zu großen Dingen gebohren ſey, kann man an drey gewißen Zeichen erkennen: 1) Wenn man den Ruhm genug liebt, um ihm alle andere Leiden-

ſchaf-

ſchaften aufzuopfern; 2) Wenn man edle Handlungen oder Werke, denen der Beyfall aller Jahrhunderte zu Theil geworden, lebhaft bewundert; 3) Wenn man die großen Männer ſeines eignen Zeitaltes wahrhaft liebt. — Der Geſchmack iſt die Kentniß deßen, was dem Publicum einer gewißen Nation gefällt. Man erwirbt ſich dieſe Art von Geſchmack durch die Fertigkeit in Vergleichung der Urtheile. Der wahre und vollkomne Geſchack iſt derjenige, der ſich auf eine tiefe Kentniß der menſchlichen Natur gründet. — Um in Künſten, Wiſſenſchaften und Geſchäften glücklich zu ſeyn, muß man vor allem andern überzeugt ſeyn, daß man ſich nicht in ſehr verſchiedenen Fächern auszeichne. Man zählt weder den Newton zu den Dichtern, noch den Milton zu den Geometren. — Es giebt verſchiedene ausſchließliche Talente. Es giebt gewiße Eigenſchaften, und man kann ſogar ſagen, gewiſſe Tugenden, die nicht mit gewißen Talenten verbunden ſeyn können. Daß man dieſe Wahrheit verkennt, iſt die Quelle vieler Ungerechtigkeiten. Man rühmt die Mäßigung eines Philoſphen, und beſchwert ſich über ſeine geringe Empfindlichkeit, ohne zu erwägen, daß er nur dem ruhigen Zuſtande ſeines Gemüths das Talent der Beobachtung verdankt. Man fodert, daß der Mann von Genie immer weiſe ſey, und vergißt, daß das Genie das

Beſtreben von Leidenſchaften iſt, die ſich ſelten mit der Weisheit vertragen. Helvetius ſpricht weitläufig von der Erziehungswiſſenſchaft, und erklärt dieſe als die Kentniß der ſchicklichen Mittel, um bey den Menſchen Stärke des Körpers, Aufklärung des Geiſtes und Tugend des Charakters zu bewirken. Dieſe Mittel hangen gänzlich von der Regierung eines Stats ab. Unter einer ſchlechten Verfaſſung und Verwaltung des Stats können weder die Natur noch die Erziehung die Menſchen aufgeklärt und tugendhaft machen; weil die Menſchen ſtets nach ihrer Glückſeligkeit trachten, und unter Tyrannen Aufklärung und Tugend nicht zur Glückſeligkeit führen.

Beyde in den nächſt vorhergehenden §§ entwickelte Vorſtellungsarten des Condillac und des Helvetius ſind durchaus empiriſch, und führen die Natur des Menſchen blos auf Sinnlichkeit zurück. In den Principien ſind ſie einig, nur nicht in den Folgerungen, die beym Helvetius ungleich kecker, beſonders im Praktiſchen, ſind, als beym Condillac. Der letzte hat ſich nur auf die Ableitung einer Theorie des Erkenntnißvermögens aus ſeinem Principe eingeſchränkt, und die praktiſchen Folgerungen, die er mehr bloß andeutet, als ausführt, ſcheinen zum mindeſten für Moral und Religion nicht nachtheilig und anſtößig. Für ihn war die Theorie des Erkentnißvermögens eigentlicher Hauptzweck.

zweck. Helvetius betrachtet und behandelt die Theorie des Erkentnißvermögens, ſo wie er ſie aus demſelben Principe deducirt, nur als Mittel, um dadurch alle wahre uneigennützige Moral und alle Religion, vollends die herſchenden poſitiven Religionen, unter denen er jedoch dem Proteſtantismus, und zwar gerade des proteſtantiſchen Geiſtes wegen, vorzügliche Gerechtigkeit wiederfahren läßt, zu untergraben, und die Moral, Politik, und Religion bloß auf ein eigennütziges Intereſſe der Individuen und des Stats zu gründen. Beyde Syſteme ſind aber, wie die franzöſiſche Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts faſt durchgehends, merkwürdige und warnende Beyſpiele, wohin das Lockiſche Syſtem, von dem ſowohl Condillac als Helvetius ausgiengen, führt, wenn es feſtgehalten und auf's Praktiſche angewandt wird.

Man kann den franzöſiſchen Philoſophen eine feine Beobachtung und Kentniß der menſchlichen Natur von der Seite, von welcher ſie ſich im gewöhnlichen Leben am meiſten zeigt, von der Seite der Sinnlichkeit und des Egoismus, nicht abſprechen. Daher ſind auch ihre Schriften, das Anziehende der Schreibart und Darſtellung nicht einmal gerechnet, in hohem Grade lehrreich und intereſſant. Viele ihrer Bemerkungen und ihrer darauf gebauten Behauptungen ſind, zumal des Helvetius, eben ſo ſcharfſinnig, als treffend und wahr. Das hat ihnen auch den Beyfall und Einfluß verſchafft,

ſchafft, den ſie in ihrem Vaterlande und bey den auswärtigen policirten Völkern, beſonders da ſie zuerſt erſchienen, gewonnen haben. Da außerdem der Charakter derſelben Popularität iſt, und alles, was von der Sinnlichkeit und dem Egoismus in philoſophiſchen Raiſonnements entlehnt wird, einem Jeden verſtändlich iſt und einleuchtet, indem es hier nicht abſtracter Reflexionen auf ſich ſelbſt, und eines mühſamen angeſtrengten Feſthaltens und Verfolgens von Begriffen a priori bedarf; ſo mußte auch dieſes ſehr viel beytragen, die darin aufgeſtellte Philoſophie dem Publicum aus den vornehmern und gebildetern Ständen zu empfehlen.

Sieht man inzwiſchen auf das Intereſſe der Philoſophie als Wiſſenſchaft, ſo iſt dieſes durch die Unterſuchungen des Condillac und Helvetius zwar in dieſen und jenen einzelnen Puncten, z. B. in Anſehung der empiriſchen Pſychologie, der empiriſchen Logik, der empiriſchen Moral und Politik, befördert; aber da ſie dieſe an ſich wahren und wichtigen Bemerkungen als Data zu ihren theoretiſchen und praktiſchen Folgerungen misbrauchten, im Ganzen verfehlt, und ſelbſt in mancher Hinſicht beeinträchtigt und vereitelt worden. Der grobe Empirismus, wie ihn Condillac und Helvetius lehrten, kann weder theoretiſch noch praktiſch jemals die philoſophirende Vernunft befriedigen. Alle Wahrheit wird dadurch precär und eine bloße Rhapſodie von Meynungen, da die Erfahrung ſchlechterdings keine nothwendi-

ge und allgemeingültige Regeln der Verknüpfung der Vorſtellungen, alſo auch keine Principien zu einer feſten wiſſenſchaftlichen Erkentniß, zu liefern vermag. Daß die ſinnlichen Empfindungen und das dadurch erweckte Bedürfniß in Beziehung auf Schmerz und Vergnügen die Seelenfähigkeiten des Menſchen zur Aeußerung reizen, und ihre Entwickelung befördern, iſt unleugbar; aber daß die Seelenfähigkeiten ſelbſt als ſolche aus jenen entſpringen, widerſtreitet der Natur dieſer ſelbſt und unſerm eigenen Bewußtſeyn. Der Menſch kann nicht denken, wenn ihm nicht Gegenſtände gegeben werden, die und worüber er denkt; aber das Denken ſelbſt und die Geſetze desſelben ſind in ſeiner vernünftigen Natur a priori gegründet. Condillac trieb den Lockianismus zu ausſchweifend über die Grenzen aller innern Erfahrung hinaus, und eben das that auch Helvetius. Beyde ließen der Seele auch nicht einmal die reinen logiſchen Fähigkeiten übrig, die ihr doch Locke übrig ließ, und der Erſtere behauptete ſogar, daß wir in einem gewißen Sinne das Empfinden ſelbſt, und das Unterſcheiden der Empfindungen, lernen müßten. Es wurde hier von ihm die gelegenheitliche Urſache der Aeuſſerung der Seelenfähigkeiten mit der unmittelbaren Urſache der Seelenfähigkeiten an ſich verwechſelt. Helvetius reducirte ebenfalls Alles, was die menſchliche Seele vermag, auf's Empfindungsvermögen, und erklärte auch das Urtheilen und Schließen für Empfinden. Es

iſt wahr, daß Begriffe, und folglich Urtheile und Schlüße, ohne Inhalt durch Empfindung der Gegenſtände, leer ſind, daß die logiſchen Fähigkeiten, wenn ſie abſtrahirt und objectiv gedacht werden, nicht ohne Hülfe des innern Sinnes vorgeſtellt werden mögen, und daß es inſofern ſcheint, als ob alle Thätigkeiten der menſchlichen Seele ſich auf das Empfinden zurückführen laſſen. Allein die logiſchen Fähigkeiten an ſich ſind gleichwohl von dem Empfindungsvermögen an ſich verſchieden, ſind keinesweges Fertigkeiten (habitudes), die erſt durch Erfahrung erworben werden und Folgen derſelben ſind, ſondern ſind a priori in und mit der Natur des Gemüths gegeben, und machen die Erkentniß der Erfahrung möglich. Es iſt unbegreiflich, daß Condillac und Helvetius, ſo wie alle gröbere Empiriſten, ſich nicht die Frage vorgelegt haben, woher die nothwendigen Geſetze des Denkens und Erkennens im Bewußtſeyn ſtammen; da die Empfindungen ſo zufällig bey verſchiedenen Menſchen, und bey demſelben Menſchen zu verſchiedenen Zeiten und unter verſchiedenen Umſtänden ſo verſchieden ſind, alſo nie nothwendige Regeln begründen können, wenn auch vermöge der Aehnlichkeit der Organiſation und bey ähnlichen Verhältnißen die Empfindungen aller Menſchen etwas Gemeinſames haben? Eine ernſtliche Erwägung dieſer Frage hätte ſie an ihrem Princips, wenn es Erklärungsprincip des geſamten Erkentnißvermögens ſeyn ſollte, irre machen müſſen. Alles Verknüpfen der Empfin-

pfindungen nach Regeln, alles, was in der Erkentniß auf Reflexion und Abſtraction beruht und aus dieſen hervorgeht, alles, was die willkührliche Aufmerkſamkeit nach einem Zweckbegriffe bewirkt, läßt ſich ſchlechterdings nicht aus dem Empfindungsvermögen herleiten. Wenn gleich die vollkomnere körperliche Organiſation des Menſchen großen Antheil hat an den größern Kunſtfertigkeiten, wodurch ſich der Menſch über die Thiere erhebt, ſo iſt ſie doch nur als mechaniſches Werkzeug zu dieſen beförderlich, nicht aber als Princip und Urſache.

Daß Helvetius zum Fundamente der Moral und Politik den Egoismus annahm, ſowohl des Individuum's als des Stats, und daß er die Religion für etwas im Grunde ganz Ueberflüßiges, ja bey den darüber von jeher herſchenden Vorurtheilen, und den Misbräuchen, die ſich die ſchlaue und hinterliſtige Herſchſucht erlaubt, als für das Glück der Menſchheit in der Regel nachtheilig anſah, floß ganz natürlich aus ſeinen Vorausſetzungen. So weit wirklich der Geſchichte und alltäglichen Erfahrung nach der Egoismus die Menſchen regiert, und die Staten immer am blühendſten, die Regenten die mächtigſten und ſicherſten geweſen ſind, welche dieſen Egoismus durch ihre Geſetzgebung und die eingeführte Erziehungsweiſe zweckmäßig für das beſondre Intereſſe des Ganzen zu richten und zu lenken wußten, ſcheint es, daß Helvetius Recht habe, und daß die Tugend lediglich

in klugen Handlungen zur Erreichung der individuellen und patriotiſchen Glückſeligkeit beſtehe. Daher die Anhänglichkeit vorzüglich der ſogenannten Geſchäffts und Statsmänner in den höhern Ständen an ſeiner Philoſophie; denn bey dieſen, auch wenn ſie den Helvetius nicht ſtudirt haben, pflegt man doch ſehr häufig ähnliche Maximen anzutreffen. Allein es iſt doch ein eigenes Gefühl, das man zuletzt von der Lectüre der Schriften des Helvetius, ſoweit ſie moraliſchen und politiſchen Inhalts ſind, zurückbehält. Sie flößen nicht ſowohl Achtung und Liebe für die Menſchheit, als vielmehr Verachtung derſelben, als einer Geſellſchaft eigennütziger Weſen, ein; und freylich mag es erfahrne und geſcheute Regenten und Politiker genug geben, denen am Ziele ihrer Laufbahn dieſes Gefühl faſt natürlich und unvertilgbar geworden iſt. Indeßen gerade dieſes Gefühl, das die Schriften des Helvetius, die Geſchichte und die tägliche Erfahrung von Welt und Menſchen erwecken, beweiſt; daß die Tugend unmöglich ein Reſultat eigennütziger Motive und Zwecke, wären dieſe auch patriotiſch, ſeyn könne; ſondern daß vielmehr das Gegentheil ihr Weſen ausmache. Da nun aber die Empirie auf kein anderes Syſtem, als das Glückſeligkeitsſyſtem führt, welches am Ende im Weſentlichen nur auf einen feinern oder gröbern Egoismus hinausläuft, falls es anders conſequent iſt; ſo erhellt, daß überhaupt die Sittenlehre und eine mit dieſer verträgliche Politik nicht auf die Erfahrung

rung

rung gebaut werden dürfen. Das Sitten-geſetz iſt in der Natur der Vernunft enthalten, und eben dieſe ertheilt auch der Politik ihre höchſten Principien, und macht die Religion zum Bedürfniße der Menſchheit. Die Erfahrung kann wohl Regeln gewähren, um die moraliſchen und politiſchen Principien anzuwenden; aber jene ſelbſt laſſen ſich nicht durch ſie beſtimmen. Ein Menſch, deßen Maximen nur Reſultate der Erfahrung ſind, achtet immer nur auf Nutzen und Schaden; er iſt, wie man im Sprüchworte ſagt, durch Schaden klug geworden, und ſucht ihn zu verhüten. Dies giebt ihm jedoch keinen Anſpruch auf Weisheit und Tugend, die nicht Schaden und Nutzen zum Zwecke hat, überhaupt nicht eigennützig iſt, ſondern nach dem wahrhaft Guten ſtrebt. Nicht minder mag der Politiker, der ſich in ſeinen Handlungen nur nach der Geſchichte und der Erfahrung von Welt und Menſchen richtet, klug und ſchlau handeln: aber ſeine Politik hat darum noch nicht den Charakter des Edlen (honeſti). Allerdings wird eine echte Lebens- und Statsklugheit weder von der Moral noch von der Politik verworfen, oder für entbehrlich erklärt; aber ſie muß nur den höchſten unbedingten Vernunftgeſetzen der Sittlichkeit untergeordnet, und durch dieſe beſtätigt und geadelt ſeyn.

§. 209.

§. 2090.

Gerade die franzöſiſche Nation war und iſt noch unter allen polizirten Europäiſchen Völkern für den theoretiſchen ſowohl als den praktiſchen Empirismus am empfänglichſten. Ihre natürliche Lebhaftigkeit des Gefühls, der Phantaſie, und der Leidenſchaften; der unter alle Volksclaſſen verbreitete Frohſinn oder wenigſtens Leichtſinn, der oft in einen zügelloſen Hang zum Vergnügen und zu Wohllüſten ausartet; das Bedürfniß klarer anſchaulicher Darſtellung, das ſich ſchon in der franzöſiſchen Sprache ſelbſt verräth, die unter allen gebildeten neuern Europäiſchen Sprachen vielleicht für eine wiſſenſchaftliche Philoſophie die unpaſſendſte iſt; die herſchende Abneigung gegen anhaltende Anſtrengung fodernde philoſophiſche Reflexion, und dagegen Genügſamkeit am Oberflächlichen, zumal wenn es ſcheinbar blendet, witzig vorgetragen iſt; alles dieſes hat ſich immer vereinigt, und vereinigt ſich noch, dem Empirismus bey der franzöſiſchen Nation im Ganzen genommen den Triumpf, ſeitdem Gaſſendi zuerſt damit auftrat, zu erleichtern. Es iſt alſo nicht zu verwundern, daß die franzöſiſchen Philoſophen, nachdem ſie einmal die Ariſtoteliſche nebſt der Carteſiſchen Philoſophie verworfen, und ſich den Gaſſendi und Locke zu Führern gewählt, nachdem ferner Condillac und Helve-

tius die von dieſen Vorgängern zunächſt gebrochene Bahn, mit Glücke, wie es ſchien, weiter verfolgt hatten, auch in der Folge auf eben derſelben blieben, und insbeſondre die Moral, Politik und Religion immer dreiſter anzufechten und in ihren Fundamenten zu erſchüttern ſuchten. Ich will hier einige der berühmteſten franzöſiſchen philoſophiſchen Schriftſteller dieſer Gattung charakteriſiren. Es gehört dahin zuvörderſt der Verfaſſer des Syſteme de la nature ou des loix du monde phyſique et du monde moral. Dieſes Werk hat zum Hauptzwecke, den Atheismus und Fatalismus zu lehren, und eine dieſer Vorſtellungsart angemeſſene empiriſche praktiſche Moral anzupreiſen. Alles Unglück des menſchlichen Geſchlechts wird daraus hergeleitet, daß die Menſchen ihre wahre eigene, und die Natur der Dinge um ſie her verkennen; daß ſie über die Schranken ihrer Sphäre hinausſchweifen jenſeit der ſichtbaren Welt, ungeachtet ſie immer wieder zurückfallen; daß ſie Metaphyſiker ſeyn wollen, bevor ſie Phyſiker ſind; die Realitäten verachten, um Chimären nachzuhangen; die Erfahrung vernachläſſigen, um ſich an Hirngeſpinſten und Muthmaßungen zu weiden; kurz das Studium der Natur aufgeben, und nach Phantomen haſchen. Es iſt daher nöthig, die Menſchen zum Studium der Natur durch wirkliche Erfahrung zurückzuführen. Im theoretiſchen Thei-

le hat das Syſtem der Natur ſehr vieles mit der Epikuriſchen Philoſophie gemeinſchaftlich, nur daß die Argumente, die für den Atheismus ſtreiten, beſſer ausgeführt, und dabey die neuern naturhiſtoriſchen und phyſikaliſchen Entdeckungen benutzt ſind, wie auch Rückſicht auf die neuere Philoſophie, die herſchenden poſitiven Religionen, und den heutigen moraliſchen, politiſchen und religiöſen Zuſtand der Völker genommen iſt. Die Hauptſätze ſind folgende: **Erſtlich**: Es giebt urſprünglich unendlich mannichfaltige und auf unendlich verſchiedene Art verbundene Materien, die unaufhörlich verſchiedene Bewegungen empfangen und einander mittheilen. Das Univerſum zeigt nichts anders, als eine unermeßliche Sammlung von Materie und Bewegung, eine ununterbrochene Kette von Urſachen und Wirkungen, von welchen Urſachen einige unmittelbar unſere Sinne rühren, andere uns unbekant ſind, weil ihre Wirkungen, die wir wahrnehmen, von ihren Urſachen zu entfernt ſind. Die verſchiedenen Eigenſchaften jener Materien, ihre mannichfaltigen Verbindungen, und die Wirkungen, welche die Folgen davon ſind, machen für uns die **Weſen** (eſſences) der Dinge aus. Aus der Verſchiedenheit dieſer Weſen entſpringen die verſchiednen Ordnungen, Gattungen, Syſteme, welche die Dinge einnehmen, und deren Totalſumme das iſt,

was

was wir die Natur nennen. Im weitern Sinne umfaßt alſo die Natur das ganze Univerſum; im engern Sinne dasjenige, was zum Weſen eines jeden Dinges gehört und Reſultat desſelben iſt. Die Natur wird alſo hier niemals perſonificirt vorgeſtellt, oder als abſtracter Begriff, ſondern es wird immer das Weſen der Dinge verſtanden, wovon gewiße Wirkungen nothwendige Folgen ſind. Zweytens: Bewegung iſt ein Streben, wodurch ein Körper ſeinen Ort verändert oder zu verändern ſucht. Bewegung allein beſtimt die Beziehungen und Verhältniße zwiſchen unſern Organen und den Dingen in und außer uns. Eine Urſache iſt ein Ding, welches ein anderes bewegt, oder in dieſem eine Veränderung hervorbringt. Die letzte, die durch Bewegung verurſacht wird, heißt Wirkung. Jedes Ding iſt vermöge ſeiner Natur fähig, verſchiedene Wirkungen hervorzubringen, aufzunehmen und mitzutheilen. Die Bewegungen finden entweder in Maſſe ſtatt, wenn ein ganzer Körper ſeinen Ort ändert, oder es ſind innere verborgene Bewegungen, die von der innern unempfindbaren Thätigkeit der materiellen Elemente eines Dinges abhangen, und erſt nach einiger Zeit durch die äußern Veränderungen, welche ſie bewirken, offenbar werden, wie z. B. die Gährung beym Biere, Weine u. dgl., die Bewegungen des Wachsthums der Thiere,

Pflan-

Pflanzen, und die Aeuſſerungen der ſogenannten intellectuellen Fähigkeiten des Menſchen, ſeiner Gedanken, Leidenſchaften, Willensbeſtimmungen u. w. Ueberhaupt Alles in der Welt iſt in Bewegung, und man kann nicht ſagen, daß irgend ein Ding in abſoluter Ruhe ſey, obgleich es wegen einer geringern oder unmerklichen Thätigkeit relativ zu andern in Ruhe zu ſeyn ſcheint. Die Phyſiker haben fälſchlich der Materie ſelbſt das Princip der Bewegung abgeſprochen, das doch unleugbar durch die Erfahrung bewährt wird. Das Daſeyn einer äußern Urſache der Materie hat bis itzt nicht erwieſen werden können. Die angebliche Schöpfungs aus Nichts iſt ein leeres Wort, das keinen Sinn hat, und uns gar keinen Begriff von der Bildung des Univerſum's geben kann. Noch dunkler wird dieſer Begriff, wenn man die Bildung der Materie einem Geiſte zuſchreibt, d. i. einem Weſen, das gar keine Analogie mit dieſer, gar keinen Coincidenzpunct mit ihr gemein hat. Auch ſind alle Philoſophen darüber einig, daß die Materie nie aufhören könne, zu exiſtiren; wie komts, daß ſie nicht glauben wollen, ſie habe auch nicht zu exiſtiren anfangen können? Die Materie und die Bewegung haben alſo von Ewigkeit her exiſtirt; ſie ſind die erſten und die urſprünglichen Thatſachen. Drittens: Die Mannichfaltigkeit der Naturerſcheinungen und

ihr

ihr unaufhörliches Entſtehn und Verſchwinden, hat einzig ſeinen Grund in der Mannichfaltigkeit der Bewegungen und ihrer Materie. Die Natur verfolgt dabey ſtets ihren regelmäßigen Gang; es iſt ein ewiger Cirkel, welchen Alles, was exiſtirt, gezwungen iſt zu beſchreiben. Die Bewegung bringt die Dinge hervor, erhält ſie auf einige Zeit, und zerſtört ſie nach und nach eines durch das andere, während die Summe des Daſeyns immer dieſelbe bleibt. Viertens: Ungeachtet unſerer Unwiſſenheit über die Urſachen der Naturerſcheinungen im Einzelnen erkennen wir doch die einfachen und allgemeinen Geſetze, nach welchen die Körper ſich bewegen; und die zuſammengeſetzteſten Bewegungen ſind nur Reſultate verſchiedener Combinationen der einfachen. Die Materien, welche wir wahrnehmen, ſind entweder geneigt, ſich mit einander zu vereinigen, oder ſind zu einer Vereinigung unfähig. Hierauf gründen ſich diejenigen Thätigkeiten derſelben, welche die Phyſiker Anziehung und Abſtoßung, Sympathie und Antipathie, Verwandtſchaft und Beziehung, die Moraliſten aber Liebe und Haß, Freundſchaft und Feindſchaft nennen. Alle Bewegung in den Dingen hat eine Tendenz. Dieſe, ſo weit ſie ſich bemerken läßt, beſteht im Allgemeinen darin, daß die Dinge ihr Daſeyn zu erhalten und zu ſichern ſtreben, alſo

dasjenige an ſich ziehen, was dieſem Zwecke beförderlich iſt, hingegen zurückſtoßen, was ihm ſchädlich ſeyn kann. Die Phyſiker nennen dieſe Tendenz der Selbſterhaltung die Gravitation auf ſich ſelbſt; Newton nannte ſie die Kraft der Trägheit; im Menſchen nennen ſie die Moraliſten Selbſtliebe. Da jede Urſache nothwendig eine Wirkung haben muß, und alle Erſcheinungen in der Welt eine ununterbrochene Kette von Urſachen und Wirkungen ſind; ſo folgt, daß auch alle Veränderungen ſowohl der Natur als des Menſchen ſelbſt, der nur von ihr ein Theil iſt und in unzertrennlicher Wirkungsverbindung mit ihr ſteht, nothwendig beſtimt ſind. Fünftens: Die Wahrnehmung der nothwendigen, periodiſchen und regelmäßigen Bewegungen im Univerſum erzeugte im Menſchen die Idee der Naturordnung. Dieſes Wort in ſeiner urſprünglichen Bedeutung ſagt nur unſre ſubjective Anſicht der Dinge aus, vermöge deren wir in der Thätigkeit der Natur eine gewiße Uebereinſtimmung mit der unſrigen finden. Der Menſch giebt aber der Naturordnung auch eine objective Exiſtenz, und bezeichnet deßwegen Alles, was ihm derſelben nicht gemäß ſcheint, mit dem Namen der Unordnung. Objectiv können inzwiſchen weder Ordnung noch Unordnung, weder Regelmäßigkeit noch Unregelmäßigkeit, in einer Natur exiſtiren,

wo alles nothwendig erfolgt, und in ſeinem Daſeyn und ſeinen Veränderungen an ewige Geſetze gebunden iſt. Jene Begriffe ſind alſo nur ſubjective Ideen, denen objectiv keine Realität entſpricht. Wunder d. i. Wirkungen, welche den unveränderlichen Geſetzen der Natur widerſprechen, ſind unmöglich. Was wir ſo nennen, ſind entweder Erdichtungen und Betriegereyen, oder Erſcheinungen, deren wahre Urſachen uns unbekannt ſind, und die wir alſo auf erträumte Urſachen zurückführen. — Weſen, die ſo organiſirt ſind, wie wir, in denen wir Fähigkeiten der Selbſterhaltung, zweckmäßigen Gebrauch der Mittel dazu, mit Bewußtſeyn verbunden, bemerken, nennen wir Intelligenzen. Die Idee der Intelligenz ſchöpfen wir alſo auch aus uns ſelbſt; wir beziehen ſie auf keine Weſen, die uns nicht analog ſind; dieſe nennen wir mechaniſch, blindlings, zufällig wirkende Dinge. Der Menſch macht ſich ſelbſt zum Mittelpuncte des Univerſum's, auf welchen er Alles bezieht; alle Thätigkeiten in der Natur, die den ſeinigen ähnlich ſind, oder merkwürdige Naturerſcheinungen, erklärt er ſich aus einem ihm ähnlichen Weſen. Auf ein ſolches führt er auch die ganze Natur zurück. Nur weil er ſich ſelbſt unvermögend fühlt, jene ungeheuren und zahlloſen Wirkungen hervorzubringen, die er im Univerſum wahrnimt; ſo glaubt er die Schwierigkeit da-

 durch

durch zu heben, daß er die Fähigkeiten des Weſens, das er zum Urheber der Welt erhebt, zwar den ſeinigen analog, aber doch verhältnißmäßig größer, als dieſe vorſtellt, damit jene Wirkungen möglicherweiſe durch ſie hervorgebracht werden können. Auf dieſe Weiſe entſteht der Begriff einer intelligenten Gottheit, in welcher zugleich die Ordnung des Univerſums ihren Grund hat. Die Intelligenz hat inzwiſchen dieſelben mechaniſchen Gründe, welche alle andere Thätigkeiten der Materie haben. Sechstens: Auch der Menſch ſteht unter denſelben allgemeinen Geſetzen, unter welchen die Naturerſcheinungen überhaupt ſtehen. Sein Daſeyn und Leben iſt nichts als eine nothwendige Reihe mit einander nothwendig verknüpfter Bewegungen, deren Urſachen entweder in den flüßigen oder ſoliden Materien im Innern ſeines Körpers, oder in den Dingen außer ihm liegen. Der Menſch ſtrebt, wie alle andere Dinge, nach der Erhaltung ſeiner Exiſtenz, die er von der Natur empfangen hat; er widerſteht ſeiner Verletzung und Vernichtung; er empfindet die Kraft der Trägheit; er gravitirt über ſich ſelbſt; er wird durch Objecte, die ihm analog ſind, angezogen, und durch ſolche, die ſeiner Natur zuwider ſind, zurückgeſtoßen; er ſucht jene, flieht dieſe, oder bemüht ſich, ſie zu entfernen. Das ſind die verſchiedenen Arten der Thätigkeit und Modifica-

tionen, deren der Menſch empfänglich iſt, die aber, ſo verſchieden ſie ſcheinen mögen, ſich doch auf dieſelben unveränderlichen Naturgeſetze zurückführen laſſen, welche die Natur allen ihren Geſchöpfen vorſchreibt. Es iſt ein in ſeinen Theilen und ſeiner Wirkſamkeit kaum bemerklicher Punct, in welchem ſich das Daſeyn des Menſchen zuerſt zeigt, und worin ſich keine von den Qualitäten entdecken läßt, die wir **Empfindung, Wahrnehmung, Gedanke, Vernunft, Selbſtkraft**, nennen. Aber jener Punct entwickelt ſich im Mutterleibe, wächſt durch hinzukommende ſeinem Weſen angemeſſene und ſich ihm verähnlichende Materie, geht aus dem Mutterleibe zur Selbſtſtändigkeit hervor und bildet ſich aus, wird an allen ſeinen Theilen für die Empfindung empfänglich, eine lebendige und thätige Maſſe, ein Weſen, das denkt, will und handelt, ein Menſch. Während des ganzen folgenden Lebens des Menſchen hängt ſein angenehmer oder unangenehmer, glücklicher oder unglücklicher Zuſtand, von der Bewegung der innern und äußern Subſtanzen ab, aus denen ſeine Maſchine beſteht, oder welche auf dieſelbe einwirken; er iſt durch ſeine Natur gezwungen, einige zu begehren und andere zu verabſcheuen; und ſo ſtellen alle Phänomene beym Menſchen von ſeiner Geburt an bis zu ſeinem Tode eine Reihe von Urſachen und nothwendigen Wirkungen dar, die den

allgemeinen Naturgeſetzen völlig gemäß iſt. Alle Irrthümer, in welche die Menſchen von jeher über ihre eigene Natur gerathen ſind, rühren daher, daß ſie wähnten, der Menſch handle aus ſich ſelbſt, durch eigene Energie, und ſey von den Naturgeſetzen unabhängig, was er gleichwohl auf keine Weiſe iſt und ſeyn kann. Siebentens: Man läßt gewöhnlich den Menſchen aus einem Körper und einer Seele, oder einem geiſtigen Weſen zuſammengeſetzt ſeyn. Aber was iſt ein Geiſt? Es iſt ein Weſen, dem kein Merkmal zukomt, von welchem wir einen Begriff haben, eine bloße Negation. Wie läßt ſich ein Weſen denken, das keine Ausdehnung haben ſoll, und doch auf Körper wirkt? Wie kann eine untheilbare Subſtanz Wirkungen äußern, die ſich auf verſchiedene Theile des Raumes erſtrecken? Jedermann giebt ſonſt zu, daß die Bewegung eine Veränderung der Verhältniße des Körpers zu einem Orte im Raume oder zu andern Körpern iſt, und dieſem Begriffe der Bewegung widerſpricht die Bewegung eines Geiſtes geradezu. Wer alſo eine immaterielle Subſtanz im Menſchen annimt, verſteht ſich ſelbſt nicht. Die Behauptung, daß die Seele ganz in jedem Puncte des Raumes ſey, iſt eine Ungereimtheit. Wäre ſie auch gegründet, ſo bewegt ſich doch die Seele zugleich mit dem Körper, wenn dieſer ſich be-

wegt,

wegt, und ſie hat alſo eine Eigenſchaft mit den Körpern überhaupt gemein, die Eigenſchaft der Bewegung; ſie iſt folglich ebenfalls den Geſetzen der Materie unterworfen, und würde ohne den Körper unthätig und todt ſeyn. Wozu hilft denn die Hypotheſe von einer geiſtigen Seele? Was man ſich unter der geiſtigen Seele vorſtellt, iſt eigentlich ein Hauch, der an ſich unſichtbar iſt, obwohl er ſichtbare Wirkungen hat; aber dieſer Hauch iſt etwas Materielles, eine Modification der Luft. Es bleibt inzwiſchen, wenn man eine reelle Idee von der Seele haben will, gar nichts anders übrig, als zu materiellen Merkmalen ſeine Zuflucht zu nehmen, was ſelbſt ein Beweis iſt, daß die Seele nicht immateriell ſeyn kann. Ueberhaupt thun diejenigen, welche die Seele vom Körper trennen, nichts anders, als daß ſie das Gehirn von — ſich ſelbſt unterſcheiden. Das Gehirn iſt die Seele; es iſt der Mittelpunct des Nervenſyſtems, von welchem alle Bewegungen der Nerven d. i. alle ſogenannten Seelenwirkungen ausgehen, und in welches ſie ſich endigen. Daß übrigens die Menſchen das Univerſum mit Geiſtern bevölkerten, hat eben darin ſeinen Grund, daß ſie ſich einen Geiſt im Menſchen ſelbſt träumten, und nun analogiſch denſelben auch auf andere lebendige Naturen übertrugen, ja für ſich beſtehende geiſtige Weſen ohne Körper erſanden, dergleichen

die Engel ſeyn ſollen Achtens: Alle intellectuelle Fähigkeiten des Menſchen ſind bloß Arten des Daſeyns und der Thätigkeit, die aus der Organiſation unſers Körpers entſpringen. Sie laſſen ſich alle zuletzt auf das Empfinden zurückführen, und ſo unbegreiflich dieſe Fähigkeit ſelbſt als Grundfähigkeit der lebendigen Natur beym erſten Blicke ſcheint, ſo zeigt ſich doch bey genauer Unterſuchung bald, daß ſie eben ſo eine Folge des eigenthümlichen Weſens organiſirter Subſtanzen iſt, als die Schwere, Elaſticität, Elektricität, der Magnetismus, u. w. Eigentlich iſt die Empfindung eine beſondere Art der Einwirkung der Körper auf gewiſſe Organe, belebte Subſtanzen, deren Afficirung ſich mittelſt der Nerven ins Gehirn fortpflanzt. Weiter läßt ſich die Empfindung ihrem Grunde nach eben ſo wenig erklären und begreifen, wie ſich die obigen Eigenſchaften der Materie, die doch unleugbare Thatſachen ſind, ihrem Grunde nach erklären laſſen. Die Veränderlichkeit, Schnelligkeit der Seelenwirkungen rührt von der Structur des Nervenſyſtems und des Gehirns her. Nicht jeder Reiz der Organe bewirkt die Empfindung; die uns umgebende Luft empfinden wir zum Beyſpiel nicht; ſondern nur ein beſonders beſtimmter Eindruck, und die Unterſcheidung deſſelben macht das Bewußtſeyn aus. Die Sinne ſind die äußern ver-

mit-

mittelnden Organe der Empfindungen, und dieſe ſelbſt erhalten mannichfaltige Namen nach der mannichfaltigen Beſchaffenheit ihrer Modificationen. Ideen ſind die Veränderungen im innern Organe des Gehirns, welche auf die äußern Eindrücke der Sinne erfolgen, oder in dieſen ihre Urſache haben. Es ſind die Bilder der Gegenſtände der Empfindungen. Bloß die größere Beweglichkeit des Gehirnes unterſcheidet den Menſchen von den minder empfindlichen Thieren und den lebloſen Geſchöpfen, ſo wie die größere Beweglichkeit des Gehirns bey dem einen Menſchen ihn in Anſehung ſeiner Geiſtesfähigkeiten von den andern unterſcheidet, bey welchem die Beweglichkeit jenes geringer iſt. Der Verfaſſer ſucht nun weiter die verſchiedenen Fähigkeiten der Sinne und des Verſtandes, aus der materiellen Natur des Gehirns herzuleiten und zu erklären. **Neuntens:** Alle Verſchiedenheit der intellectuellen Fähigkeiten der Menſchen, und ſo auch der moraliſchen Eigenſchaften, entſpringt alſo aus phyſiſchen Urſachen. Die Natur iſt gezwungen, in ihren Geſchöpfen, in den Verbindungen und Formen, die ſie dem materiellen Stoffe mittheilt, abzuwechſeln. Es giebt daher nicht zwey Menſchen, die genau dieſelben Züge hätten, genau auf dieſelbe Art empfänden und dächten, dieſelben Ideen hätten, die Gegenſtände auf gleiche Art beurtheilten, und

deswegen einerley Betragen beobachteten. Vermöge der Aehnlichkeit der Organiſation findet freylich auch hierin eine gewiſſe allgemeine Aehnlichkeit unter den Menſchen ſtatt; aber im Detail geht die Verſchiedenheit ins Unendliche. Dieſe Verſchiedenheit der Menſchen bringt eine Ungleichheit derſelben hervor, und dieſe iſt wiederum die Veranlaſſung und die ſtärkſte Stütze ihrer geſellſchaftlichen Vereinigung. Hätten alle Menſchen gleiche Kräfte des Körpers und Talente des Geiſtes, ſo würden ſie einander gar nicht, oder ungleich weniger bedürfen; ſie würden iſolirt leben. Jene Verſchiedenheit aber bewirkt, daß der körperlich Schwächere den Schutz des Stärkern ſuchen, und dieſer wieder auf die Klugheit, Talente, Induſtrie und Kunſt jenes rechnen muß. Aus der Nothwendigkeit einer geſellſchaftlichen Verbindung geht auch die Nothwendigkeit einer Moral hervor. So wie ſich in theoretiſcher Hinſicht die Menſchen in kluge und kentnißvolle, und in dumme und unwiſſende ſcheiden, ſo ſcheiden ſie ſich in praktiſcher in gute und böſe. Die Seelenkräfte hangen aber gleich den Kräften des Körpers von der Beſchaffenheit der Organiſation und den äußern Verhältnißen des Menſchen ab, d. i. vom Temperamente deſſelben. Das Temperament hat lauter phyſiſche Urſachen: in dem körperlichen Zuſtande der Eltern, der Erziehung, dem Klima, der Lebens-

bensweiſe, zufälligen äußern Umſtänden und Schickſalen u. w. Daher iſt ein ſanguiniſcher Menſch gewöhnlich geiſtreich, lebhaft, wohllüſtig, unternehmend; während ein pflegmatiſcher ſchwer etwas begreift, eine matte Phantaſie hat, nicht leicht zur Thätigkeit zu bringen, kleinmüthig, und von Wageſtücken ganz abgeneigt iſt. Fragte man immer die Erfahrung anſtatt des Vorurtheils, ſo würde die Medicin der Moral den Schlüßel zum menſchlichen Herzen liefern, und, indem ſie den Körper heilte, zugleich für die Heilung der Seele ſorgen. Das Dogma von der Geiſtigkeit der Seele hat aus der Moral eine ſcience conjecturale gemacht, wo man durchaus die wahren Triebfedern verkannte, die man brauchen muß, um auf den Menſchen zu wirken. Hat man hingegen an der Hand der Erfahrung die Elemente kennen gelernt, welche die Grundlage des Temperaments eines Menſchen, oder des größten Theils der Individuen, aus denen ein Volk beſteht, ausmachen; ſo weiß man, was ihnen angemeſſen iſt, die Geſetze, die ihnen nothwendig, und die Einrichtungen, die ihnen nützlich ſind. Kurz der Verfaſſer glaubt, daß die Moral und die Politik aus dem Materialismus Vortheile ziehen könten, die ihnen das Dogma von der Geiſtigkeit der Seele nie zu verſchaffen im Stande wäre. Unter den materiellen Principien der Temperamente hält er das phlogiſtiſche

ſche Princip für dasjenige, welches dem Menſchen die größte Lebhaftigkeit und Energie, ſeinen Fibren und Nerven die größte Spannung, Beweglichkeit und Thätigkeit, und ſeinen Säften den leichteſten und ſchnelleſten Umlauf giebt. Danach jenes Princip mehr oder weniger einem Menſchen beywohnt, unterſcheidet er ſich in Anſehung der Empfindlichkeit, des Verſtandes, der Phantaſie, des Genies, der Lebhaftigkeit u. w., welche Qualitäten den Ton der Leidenſchaften und moraliſchen Handlungen eines Menſchen angeben. Zehntens: Die ſinnliche Erfahrung iſt es auch, welche die **Klugheit**, die **Vorſicht**, in einem Menſchen bewirkt, oder das, was man im eigentlichen und richtigen Sinne **Vernunft** (raiſon) nennen kann. Man beurtheilt künftige Fälle und das nöthige Verhalten dabey nach ähnlichen, die man bereits erfahren hat. Die unmittelbare Empfindung oder unſer Temperament können uns irre führen und täuſchen; aber die Erfahrung und die Reflexion darüber leiten uns wieder auf den richtigen Weg, und belehren uns über das, was wirklich zu unſerem Glücke beytragen kann. Ob man uns gleich daher täglich vorſagt, daß der Menſch ein vernünftiges **Weſen** ſey; ſo giebt es doch nur eine ſehr kleine Zahl Menſchen, die wirklich **Vernunft** haben, d. i. durch Reflexion über ihre Erfahrungen ſich zu einem weiſen Verhalten gebildet haben.

§. 2091.

§. 2091.

Fortſezung. Elftens: Der Verfaſſer des *Syſteme de la nature* ſah ſehr wohl ein, daß ſeine Vorſtellungsart mit der gangbaren Philoſophie im directeſten Widerſtreite war. Am meiſten waren ihm die alte Hypotheſe von angebohrnen Ideen, und der Idealismus im Wege. Dieſe bemühte er ſich alſo beſonders zu widerlegen. Wir verdanken alle unſere Ideen den Eindrücken der äußern Dinge auf die Sinne. Jene Hypotheſe, und der Berkeleyſche Idealismus, der hier monſtrös genannt wird, haben ihren Grund in der falſchen Vorausſezzung, daß die Seele immateriell ſey, wodurch man, da ſich die Einwirkung materieller Dinge auf eine immaterielle Subſtanz nicht begreifen läßt, ſehr leicht auf den Idealismus gerathen kann. Bekennt man ſich zum Materialismus, ſo fällt dieſe Schwierigkeit und mit ihr die Veranlaſſung und das Bedürfniß des Idealismus weg. Selbſt diejenigen Seelenerſcheinungen, die man am meiſten geneigt iſt für unmittelbar idealiſche Wirkungen der Seele zu halten, laſſen ſich doch viel natürlicher aus materiellen Urſachen erklären. Dergleichen ſind die Träume, die allemal ihren Grund in irgend einer Unordnung unſerer körperlichen Maſchine haben, einer ſchlechten Verdauung, dem zu ſehr erhitzten Blute, einer ſchädlichen Gährung

der

der Säfte u. w. Wäre die Seele eine Subſtanz, die ſich durch ihre eigene Energie bewegen, d. i. Bewegungen unabhängig von allen übrigen Urſachen in der Welt hervorbringen könte, ſo würde ſie auch allein im Stande ſeyn, die Bewegung im Univerſum aufzuhalten oder zu verändern; denn das Univerſum iſt nichts anders, als wie eine unermeßliche ununterbrochene Kette von auf einander einwirkenden Urſachen, die durch nothwendige unveränderliche Geſetze beſtimt werden, welche Geſetze nicht anders aufgehoben oder verändert werden können, als mit Aufhebung oder Vernichtung der Dinge ſelbſt. Unſere Seele iſt keinesweges von dieſer Weltcauſſalität ausgenommen; ihre Thätigkeiten rühren zunächſt nur von Urſachen her, die in uns ſelbſt verborgen ſind; und daher bilden wir uns ein, daß die Seele ſich ſelbſtſtändig bewege, weil wir die Triebfedern ihrer Thätigkeit nicht wahrnehmen, oder ihnen ihre bewunderungswürdige Wirkſamkeit nicht zutrauen. Die Quelle aller dieſer Irrthümer iſt, daß wir unſern Körper als eine träge todte Materie betrachten, anſtatt daß er eine empfindliche Maſchine iſt, die nothwendig bey einem Eindrucke das momentane Bewußtſeyn deſſelben hat, und durch die Erinnerung an dieſelben wiederholten Eindrücke das Bewußtſeyn des Ich bekomt, ſo wie ſich nachher hieraus der ganze Mechanismus des Raiſonnements

bildet. Wie die Hypotheſe des Idealismus, und von angebohrnen Ideen, bloß Chimären ſind; ſo iſt es nicht minder die Behauptung von einem moraliſchen Sinne oder Inſtincte, von angebohrnen Ideen der Pflicht, die vor aller Erfahrung hergehn. Dieſe Behauptung hat keine andere Grundlage und Bürgſchaft, als, wie ſich der Vf. ſpöttelnd ausdrückt, die Theologie. Ehe man urtheilen kann, muß man empfinden; man muß erſt vergleichen, ehe man das Gute und Böſe unterſcheiden kann. Alle unſere moraliſchen Empfindungen und Urtheile gründen ſich vielmehr einzig und allein auf die Erfahrung, die uns lehrt, was nützlich oder ſchädlich, tugendhaft oder laſterhaft, edel oder ſchändlich iſt. Nur die Geſchwindigkeit und Leichtigkeit, womit wir unſere Erfahrung zur moraliſchen Beurtheilung unſerer eigenen und der Handlungen Anderer anwenden, iſt es, was uns verführt, an einen moraliſchen Inſtinct zu glauben. Beruft man ſich auf die Uebereinſtimmung der Menſchen in gewißen Sätzen, auf die Nothwendigkeit dieſer, z. B. aller geometriſcher Demonſtrationen, ſo kann man doch hieraus gar nicht die Exiſtenz angebohrner Ideen folgern. Denn jene nothwendige Begriffe und Sätze ſind allemal erſt erworben; ſie ſind Reſultate der Erfahrung; man muß erſt das Ganze mit ſeinen Theilen verglichen haben, bevor man

als

als nothwendig einſieht, daß es größer als einer ſeiner Theile iſt. Der Menſch bringt nicht die Kentniß mit auf die Welt, daß zwey mal zwey Vier ſind; aber er wird ſehr bald durch die Erfahrung davon überzeugt. Dieſe Erfahrung machen aber alle Menſchen auf gleiche Weiſe, weil die Naturgeſetze für alle Menſchen dieſelben ſind; daher ihre Uebereinſtimmung in Anſehung der Reſultate. Zwölftens: Diejenigen Philoſophen, welche die Seele als immateriell vom Körper unterſchieden, befreyten ſie auch durch eine natürliche Folge aus ihrem Syſteme von den Naturgeſetzen, nach welchen alle uns bekante Weſen wirken müſſen. Sie erklärten die Seele im Gegentheile für die Gebieterinn ihres Schikſals, die ihre Thätigkeiten ſelbſt anordnen und leiten, ihren Willen durch eigene Energie determiniren könne, kurz die frey ſey. Nach dem Syſteme der Natur gehört auch die Freyheit zu den philoſophiſchen Misverſtändniſſen. Wäre die Seele auch immateriell, würde ſie doch den Beſtimmungen und Modiſicationen des Körpers vermöge ihrer Verbindnng mit demſelben, und alſo auch der phyſiſchen Cauſalität unterworfen ſeyn. Da inzwiſchen die Lehre von der Freyheit des Menſchen vielen einſichtsvollen Philoſophen annehmlich ſcheint, und man ſie als Baſis der Religion, der moraliſchen Schuld und des moraliſchen Verdienſtes betrachtet; ſo bedarf

darf ſie einer noch genaueren Prüfung. Die Gründe, welche hier der Freyheit entgegengeſetzt werden, ſind folgende: a) Der Menſch als ein Glied des großen Ganzen der Natur, und ihm untergeordnet, muß nothwendig auch die Einflüße deſſelben erfahren. Käme ihm alſo wirklich Freyheit zu, ſo müßte er entweder ſtärker, als die ganze Natur ſeyn, oder er müßte von der Natur ausgenommen ſeyn, und gar nicht mehr zu ihr gehören. Beyden Fällen widerſpricht aber offenbar die Erfahrung. L'homme libre feroit vn être dénaturé ou totalement incapable d'agir de la maniére, que nous lui connoisſons. b) Es liegt im Weſen des Menſchen, nach Selbſterhaltung und Wohlſeyn zu ſtreben; alle Bewegungen ſeiner Maſchine ſind nothwendige Folgen dieſes Triebes; der Menſch liebt das Vergnügen, und verabſcheuet den Schmerz; ſein Wille muß alſo nothwendig durch die Objekte beſtimmt werden, die er für nützlich oder für ſchädlich hält, ſie zu begehren, oder zu verabſcheuen. c) Die ſogenannte Deliberation iſt nichts weiter, als ſucceſſives Begehren und Verabſcheuen, angezogen und zurückgeſtoßen werden. Es iſt folglich auch hier Alles mechaniſch. Wir deliberiren nur, weil wir die Beſchaffenheit der Gegenſtände nicht genug kennen, auf welche ſich unſere Thätigkeit beziehen ſoll, oder weil uns die Erfahrung von den nähern oder ent-

fernteren Wirkungen noch nicht hinreichend belehrt hat, welche gewiße Handlungen für uns haben möchten. Die Art, wie der Verfaſſer die Deliberation aus der phyſiſchen Action des Gehirns begreiflich zu machen ſucht, kann ich hier übergehen. d) Daß der Menſch ſeine heftigſten Leidenſchaften und Begierden durch anderweitige Ideen, die er gegen ſie zu Hülfe ruft, zügeln kann, beweiſt ſeine Freyheit nicht. Freylich hält uns oft die Idee eines entfernten Uebels von einem gegenwärtigen Genuße zurück. Eine gewiße Erinnerung, eine unmerkliche geringe Modification unſers Gehirns, vernichtet in jedem Augenblicke die reellſten Objecte, die auf unſern Willen einwirken. Allein wir können zuvörderſt unſere Ideen gar nicht nach Willkühr zurückrufen, ſondern die Aſſociation derſelben iſt von uns unabhängig; ſie haben ſich ohne unſer Zuthun und Wiſſen im Gehirn geordnet, mehr oder minder ſtarke Eindrücke auf dasſelbe gemacht, und die Erinnerung hängt von dem habituellen und momentanen Zuſtande ab, in welchem wir uns befinden. Daher fehlen auch eben ſo häufig in unſerm Bewußtſeyn ſolche Ideen, die unſere Willensbeſtimmungen aufhalten oder abändern könten, und wir ſtürzen uns oft in eine Gefahr, ohne daß die Reflexion etwas über uns vermag. Unſere Arten zu denken werden ſtets nothwendig determinirt durch unſere Arten zu ſeyn.

ſeyn. Sie ſind in unſerer natürlichen Organiſation gegründet, und in den Modificationen, welche dieſe unabhängig von unſerm Willen empfängt. Hieraus folgt aber nothwendig der Schluß, daß alle unſere Gedanken, Reflexionen, unſere Arten zu empfinden, zu urtheilen, Ideen zu combiniren, nicht frey ſind und ſeyn können. Böſewichter ſind immer in einer Art von Wahnſinn, gleich Betrunkenen. Wenn ſie über ihre Handlungen raiſonniren, ſo geſchieht es nicht früher, als bis die Ruhe in ihrer Maſchine wieder hergeſtellt iſt, und dann laſſen die Ideen, die ihnen in's Bewußtſeyn kommen, ſie zu ſpät die Folgen ihrer Handlungen wahrnehmen, wodurch ein Zuſtand des Gemüths bewirkt wird, welchen man mit dem Namen der Reue, des böſen Gewiſſens, zu bezeichnen pflegt. Die Irrthümer der Philoſophen über die Freyheit haben wieder darin ihren Grund, daß ſie den Willen als das erſte und urſprüngliche Princip der menſchlichen Handlungen anſehen, und weil ſie nicht höher hinaufſteigen, die mannichfaltigen verwickelten Urſachen unbemerkt laſſen, welche unabhängig von ihm ihn ſelbſt in Thätigkeit ſetzen, und das Gehirn diſponiren, während er ſelbſt bloß paſſiv iſt, nach den Eindrücken, welche er empfängt. Der Menſch iſt alſo nie frey in keinem Augenblicke ſeines Lebens; er wird nothwendig determinirt durch die wirklichen oder ſchein-

ſcheinbaren Vortheile, welche er mit den Ideen der Gegenſtände verbindet, die ſeine Triebe und Begierden reizen. Dieſe Begierden ſind nothwendig in einem Weſen, das unaufhörlich nach Glückſeligkeit ſtrebt; ihre Thätigkeit iſt nothwendig, weil ſie von dem Temperamente abhängt; das Temperament iſt nothwendig, weil es durch die Natur der Elemente beſtimmt wird, aus denen es zuſammengeſetzt iſt; die Modificationen dieſes Temperaments ſind nothwendig, weil ſie unfehlbare und unvermeidliche Folgen der Art ſind, wie die natürlichen und moraliſchen Dinge beſtändig auf uns einwirken. Zum Beweiſe der Freyheit beruft man ſich auf die ſogenannten gleichgültigen Handlungen, unter denen der Menſch wählen könne; wie es z. B. in der Gewalt des Menſchen iſt, ob er ſeine Hand bewegen will, oder nicht. Allein auch dieſe gleichgültigen Handlungen ſind nur ſcheinbar frey, nicht wirklich; der Trieb, die Freyheit zu zeigen, welchen der Diſput darüber erweckt, wird ein nothwendiges Motiv des Willens, ſich zur Bewegung der Hand, oder zum Gegentheile zu beſtimmen. Daß der Menſch ſich alsdenn einbildet, frey zu handeln, rührt daher, weil er ſich des eigentlichen ſeine Handlungen beſtimmenden Motivs in dieſem Falle nicht bewußt wird, welches darin liegt, daß er in dem Diſpute Recht behalten will. Fragt Jemand in der Wärme des Diſ-

puts

puts: ob es nicht bey ihm ſtehe, ſich aus dem Fenſter zu ſtürzen? ſo kann man ihm gerade zu antworten: Nein. So lange er ſeine vernünftige Beſonnenheit hat, iſt es nicht wahrſcheinlich, daß die Begierde, ſeine Freyheit zu beweiſen, ein hinlänglich ſtarkes Motiv ſeyn werde, um ihr ſein Leben oder ſeine Geſundheit aufzuopfern. Stürzte ſich der Gegner dennoch aus dem Fenſter, um ſeine Freyheit zu beweiſen; ſo dürfte man daraus keinesweges ſchließen, daß er wirklich frey gehandelt habe; ſondern nur, daß er ein ſehr heftiges Temperament beſitzen müſſe, welches ihn zu einer ſolchen Thorheit treiben konte. Der Wahnſinn iſt ein Zuſtand, der in der Wallung des Bluts ſeinen Grund hat, nicht in dem Willen. Bloß die Mannichfaltigkeit und Verſchiedenheit der Urſachen, die oft, ohne daß wir es gewahr werden, auf uns wirken, iſt es, wodurch es uns unmöglich oder zum mindeſten ſehr ſchwer wird, zu den wahren Prinzipien unſrer eigenen Handlungen, und vollends der Handlungen Anderer, hinaufzuſteigen. Daher iſt auch das Studium des menſchlichen Herzens ſo ſchwer; dieſes iſt ein Abgrund, deßen Tiefe wir oft nicht zu ergründen vermögen. Ungeachtet aller Vorurtheile der Menſchen, und insbeſondere der Philoſophen, von der Freyheit, ſind dennoch die menſchlichen Einrichtungen im gemeinen

praktiſchen Leben ſämtlich auf die vorausgeſetzte Nothwendigkeit des Erfolgs gewißer Handlungen aus gegebenen Urſachen gegründet. Was für Früchte könnte man ſich denn wohl von der Erziehung, von der Geſetzgebung, der Moral, ja ſelbſt der Religion verſprechen, wenn man nicht vorausſetzte, daß ſie eine nothwendige Kraſt hätten, den Willen der Menſchen zu determiniren, ihre Leidenſchaften zu bändigen, und ſie zu beſtimmten ihrem Wohle heilſamen Zwecken hinzulenken? Die Erziehung giebt den Menſchen die erſten Eindrücke, bringt ihnen Gewohnheiten und Fertigkeiten bey, und das Vermögen, dabey zu beharren; ſie gewährt ihnen wahre oder falſche Motive, um auf eine gewiße Art zu handeln. Was thut die Geſetzgebung anders, als daß ſie den Bürgern gewiße Motive vorhält, die ſie als nothwendig anſieht, um ſie dadurch zu gewißen Handlungen zu bewegen und von andern abzuſchrecken? Der Gegenſtand der Moral beſteht darin, den Menſchen zu zeigen, wie es ihr eigenes Intereſſe erfodere, daß ſie ihre momentanen Begierden und Leidenſchaften unterdrücken, um eine dauerhaftere und wahrere Glückſeligkeit zu genießen, als diejenige iſt, welche die kurze Befriedigung der ſinnlichen Begierden gewährt. Die Religion in allen Ländern ſetzt voraus das Daſeyn eines nothwendigen Weſens, deßen unwiderſtehlichen

Willen

Willen das ganze Menſchengeſchlecht und die Natur überhaupt unterworfen ſind, und das ihr Schickſal nach ewigen Geſetzen einer unveränderlichen Weisheit anordnet. Iſt nicht der Gott, welchen die Menſchen anbeten, der unumſchränkte Herr ihrer Beſtimmung? Iſt er es nicht, der auserwählt und verwirft? Sind die Drohungen und Verheißungen ſelbſt, welche die Religion an die Stelle der wahren Motive ſetzt, deren ſich eine vernünftige Politik bedienen ſollte, nicht auf die Idee der Wirkungen gegründet, welche dieſe Chimären nothwendig bey unwiſſenden, furchtſamen, wunderſüchtigen Menſchen hervorbringen müſſen? Endlich fragt der Verfaſſer: „Jene wohlthätige Gottheit, die ihre Geſchöpfe ins Daſeyn ruft, zwingt ſie dieſelben nicht ohne Wiſſen und Willen derſelben eine Rolle zu ſpielen, woraus ewiges Glück oder Unglück für dieſe entſpringt?“ **Dreyzehntens**: Das Syſtem des Fatalismus iſt auch nichts weniger als gefährlich. Man ſagt, daß **Verdienſt** und **Schuld**, **Strafe** und **Belohnung**, dabey zu Ungereimtheiten werden, die der Natur des Menſchen und ſeinen Verhältnißen zu den Dingen widerſprechen. Nichts weniger, als das, antwortet der Verfaſſer. Jemandem eine Handlung imputiren, heißt ſie ihm beylegen, oder ihn für den Urheber derſelben erkennen. Die Imputation kann alſo ſtatt finden, auch

wenn man annimmt, daß jene Handlung eine Wirkung der Nothwendigkeit war. Verdienſt und Schuld, die wir mit Handlungen verknüpfen, ſind Begriffe, welche ſich auf die heilſamen oder nachtheiligen Wirkungen beziehen, die Andere von jenen Handlungen erfahren. War auch der Handelnde neceſſitirt, ſo iſt nichts deſto weniger gewiß, daß ſeine Handlung gut oder ſchlecht ſeyn wird, rühmlich oder tadelhaft, für Alle diejenigen, die den Einfluß derſelben empfinden, danach dieſer ihren Beyfall oder ihre Misbilligung erweckt. Liebe und Zorn ſind Modificationen unſers Daſeyns, die geſchickt ſind, das Verhältniß der uns ähnlichen Weſen zu uns zu modificiren. Wird man auf Jemanden zornig, ſo will man in ihm Furcht erregen, damit er von dem ablaſſe, was uns unangenehm iſt, oder man will ihn auch wohl dafür beſtrafen. Der Zorn iſt nothwendig: er iſt eine Folge der menſchlichen Natur und des Temperaments. Betrachtet man die Menſchen als nothwendig gegen einander handelnde Weſen, wie es ihre Natur mit ſich bringt, ſo iſt das praktiſche Leben erklärt, das hingegen mit der Freyheitslehre in dem ſeltſamſten Widerſpruche ſteht, und unbegreiflich iſt. Der Geſetzgebung kann der Fatalismus ſchlechterdings nicht nachtheilig ſeyn. Die Geſetze ſollen die Geſellſchaft in ihrem Beſtande erhalten,

ten, und die Glieder derſelben hindern, einander zu ſchaden. Sie können alſo immerhin (was ſie auch troz allen Vernünfteleyen über Determinismus und Indeterminismus thun) diejenigen ſtrafen, welche die Ruhe der Geſellſchaft beeinträchtigen, und durch ihre Handlungen das Wohl ihrer Mitbürger verletzen; mögen übrigens die Glieder der Geſellſchaft neceſſitirte Agenten ſeyn, oder frey handeln. Für die Geſetzgebung bedarf es bloß der Vorausſetzung, daß die handelnden Weſen modificirt werden können. Die Strafen ſind Motive, welche uns die Erfahrung als wirkſam kennen lehrt, um die Antriebe der Leidenſchaften auf den Willen der Menſchen zu unterdrücken, oder zu ſchwächen. Mögen nun die Leidenſchaften herrühren, aus welcher nothwendigen Urſache ſie wollen; der Geſetzgeber nimt ſich vor, ihre Wirkungen zu vereiteln und zu hemmen; er gebraucht die Strafen dazu, und wenn er dieſe zweckmäßig gebraucht, kann er eines glücklichen Erfolges ſicher ſeyn. Was auch für eine Urſache die Menſchen handeln läßt, jeder hat ein Recht, die Wirkungen ihrer Handlungen zu hindern; ſo wie Jeder, dem ein Fluß ſeinen Acker überſtrömt, ein Recht hat, dieſen durch einen Damm einzuſchränken, oder gar den ganzen Fluß, wenn er kann, abzuleiten. Vermöge dieſes Rechts kann die Geſellſchaft drohen und ſtrafen, um ihre Glückſelig-

ſeligkeit vor ſolchen Gliedern zu ſichern, die fähig wären, ſie zu beeinträchtigen, oder ſie wirklich beeinträchtigen. Wendet man hiergegen ein, daß die Geſellſchaft doch nicht Handlungen beſtrafe und beſtrafen dürfe, an denen der freye Wille keinen Theil hat; ſo iſt die Antwort folgende. Die menſchliche Geſellſchaft iſt ein Inbegriff empfindender Weſen, die der Vernunft fähig ſind, nach Wohlſeyn ſtreben, und das Uebel fürchten. Dieſe Diſpoſitionen machen, daß der Willen der Glieder modificirt und determinirt werden kann, ſo daß ſie ein Betragen beobachten, welches ſie zu ihren Zwecken führt. Die Erziehung, das Geſetz, die öffentliche Meynung, das Beyſpiel, die Furcht, ſind die Urſachen, welche die Menſchen modificiren müſſen; denn ſie ſind von der Art, daß ſie nothwendig auf die menſchliche Natur einwirken. Werden Menſchen durch jene Urſachen nicht zur Geſetzmäßigkeit bewogen, ſo ſind ſie Unvernünftige oder gar Wahnſinnige, gegen welche die Andern das Recht haben, ſich in Sicherheit zu ſetzen. Der Wahnſinn iſt ohne Zweifel ein unwillkührlicher und nothwendiger Zuſtand; aber Niemand findet es doch ungerecht, den Wahnſinnigen ihre Freyheit zu nehmen, obgleich ihre Handlungen nur der Zerrüttung in ihrem Gehirne zugeſchrieben werden können. Werden Handlungen von der Geſellſchaft nicht

beſtraft,

beſtraft, weil man annimmt, daß der Wille keinen Theil daran habe, ſo folgt daraus nicht, daß ſie nicht determinirt wären, ſie waren immer determinirt; nur trat hier der beſondere Fall ein, daß die Motive, welche die Geſetze ſchädlichen Handlungen in den Weg legen, in dieſem Falle nicht auf den Handelnden wirken konnten, anſtatt daß, wenn ſie auf ihn gewicket hätten, er die Handlung unterlaſſen haben würde: und nur aus dieſem Grunde wird die Handlung verziehen. Man kann alſo auch gar nicht behaupten, daß das Syſtem des Fatalismus zur Gleichgültigkeit gegen Verbrechen führe, und alles Gefühl der Schande und Reue erſticke, wie man demſelben oft vorgeworfen hat. Der Verbrecher muß immer wiſſen, daß ſein Verbrechen Andern und ihm ſelbſt ſchaden werde; er kann alſo unmöglich gegen das Verbrechen gleichgültig ſeyn. Die Gefühle der Schande, der Reue, ſind ſchmerzhafte Empfindungen, welche die Wirkungen unſers Thuns und Laſſens in Hinſicht auf die Gegenwart oder Zukunft in uns hervorbringen. Dieſe Wirkungen werden beym Syſteme des Fatalismus dieſelben bleiben: warum ſollten es nicht auch jene Empfindungen? Eben ſo ungegründet iſt ein anderer Vorwurf, welcher dem Fatalism gemacht zu werden pflegt, daß dieſes Syſtem den Menſchen allen Muth benehme, ſie in die Apathie ver-

verſenke, und die Bande auflöſe, welche ſie an das Intereſſe der Geſellſchaft knüpfen ſollten. „Wenn Alles nothwendig iſt und geſchieht' ſagt man, „ſo muß man die Dinge gehen laſſen, wie ſie gehn wollen, und ſich über nichts kümmern." Das iſt falſch raiſonnirt. Es hängt gar nicht von dem Menſchen ab, ob er empfindlich ſeyn will, oder nicht; ob er den Schmerz fühlen oder nicht fühlen will. Hat die Natur einem Menſchen eine zarte Seele gegeben, ſo iſt es ihm unmöglich, ſich nicht lebhaft für Andere zu intereſſiren, die er als nothwendig für ſein eigenes Glück erkennt. Wenn man alſo auch au'fs innigſte überzeugt wäre, daß alle Uebel, die man ſelbſt leidet, oder von denen man bey Andern Zuſchauer iſt, nothwendige Folgen natürlicher Urſachen und Verhältniße ſind; ſo wird man doch nichts deſto weniger den Urſachen ſowohl der eigenen Uebel, als der Uebel unſerer Nebenmenſchen, abzuhelfen oder vorzubauen ſuchen.

§. 2092.

Fortſetzung. Vierzehntens: Die bisher erläuterten Grundſätze des Syſteme de la nature ſtehn auch mit dem Immaterialismus

mus im entſchiedenſten Widerſtreite. Das entgegengeſetzte Reſultat derſelben iſt: Die Seele lebt und bewegt ſich nach denſelben Regeln, denen alle übrige Naturdinge unterworfen ſind; ſie kann nicht vom Körper unterſchieden werden; ſie entſteht, wächſt, modificirt ſich in derſelben Progreſſion, wie dieſer, und daraus läßt ſich auch ſchließen, daß ſie mit ihm ſterben werde. Das Argument, das von der verhältnißmäßigen Zunahme und Abnahme der Seelenkräfte mit der Zunahme und Abnahme der Kräfte des Körpers entlehnt wird, wird von dem Verfaſſer ſehr umſtändlich ausgeführt. Ungeachtet aller noch ſo offenbaren Beweiſe für die Sterblichkeit der Seele, fährt dieſer fort, wird doch die Unſterblichkeit behauptet, d.i. ein Privilegium des lebendigen Princips im Menſchen, das ſonſt in allen Stücken ſich nach Naturgeſetzen und nach der Beſchaffenheit des Körpers richtet, von eben dieſen Geſetzen nach der Zerſtörung des Körpers durch den Tod ausgenommen zu werden. Am meiſten haben diejenigen die Unſterblichkeit als ganz unbezweifelbar angenommen, welche die Seele für ein geiſtiges Weſen erklärten. Aber was iſt denn eigentlich die Seele? Iſt ſie nicht das Princip der Empfindlichkeit? Was iſt Denken, Genießen, Leiden, wenn es nicht Empfinden iſt? Und was iſt das Leben anders, als der Inbegriff der Modificationen oder Bewe-

gun-

gungen, die einem organiſirten Weſen eigenthümlich ſind? Demnach ſobald der Körper aufhört, zu leben, ſo kann ſich das Princip des Empfindens nicht mehr äußern; es ſind alſo auch alsdenn keine Ideen, keine Gedanken mehr möglich. Die Ideen können nur ihre Quelle in den Sinnen haben; denn wie wären Ideen noch möglich in einem Zuſtande, wo das Weſen aller Sinne und aller Senſationen beraubt iſt? Da man aus der Seele einmal ein Ding gemacht hat, das von dem lebendigen Körper verſchieden ſeyn ſoll: warum, fragt der Verfaſſer, hat man nicht auch aus dem Leben ein Ding gemacht, das vom lebendigen Körper verſchieden iſt? Das Leben iſt die Summe der Bewegungen des ganzen Körpers; die Empfindung und der Gedanke ſind ein Theil dieſer Bewegungen; alſo im geſtorbenen Menſchen werden dieſe Bewegungen eben ſo aufhören, wie alle übrigen. Es iſt unbegreiflich, wie die Theologen und Philoſophen Jemanden, und auch ſich ſelbſt, haben überreden können, und noch gegenwärtig an dem Wahne hangen, daß die Seele ohne alle Organe Schmerz und Vergnügen, Bewußtſeyn ihrer Exiſtenz, haben könne? Man kann den lebendigen organiſirten Menſchen mit einer Uhr vergleichen, die, wenn ſie zerbrochen iſt, zu der Abſicht nichts mehr taugt. Zu behaupten, daß die Seele fortfährt, nach dem Tode

zu empfinden und zu denken, zu genießen und zu leiden, iſt eben ſo viel als behaupten, daß eine in Stücken zerbrochene Uhr fortfahre, den Lauf der Stunden anzuzeigen. Wenn man ſagt, daß die Seele für ſich unabhängig vom Körper exiſtiren könne, ſo ſagt man damit, daß die Modificationen eines Körpers ſich erhalten können, nachdem das Subject derſelben vernichtet iſt, was offenbar ungereimt iſt. Will man die Erhaltung der Seelen nach dem Tode auf die göttliche Allmacht gründen; ſo heißt dies eine Ungereimtheit auf eine willkührliche Hypotheſe ſtützen. Die göttliche Allmacht, man mag ihr eine Natur beylegen, welche man will, kann doch nicht bewirken, daß ein Ding zugleich exiſtire und nicht exiſtire. Sie kann alſo auch nicht bewirken, daß die Seele empfinde und denke ohne die Organe, die dazu nothwendig ſind. Man höre alſo doch auf, zu behaupten, daß die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele der philoſophirenden Vernunft nicht widerſtreite. Freylich die Vernunft des großen Hauſens philoſophirt nicht, und der mag alſo auch an das Dogma glauben. Aber der aufgeklärteren Vernunft widerſtreitet daſſelbe allerdings. Eine Seele, die empfindet, denkt, genießt, leidet, ohne die Organe, durch welche ſie allein empfinden, denken, genießen und leiden kann, iſt ein Widerſpruch für die Vernunft. Es iſt merkwürdig, daß bey aller

Ueber-

Ueberzeugung, welche ſo manche Menſchen von der Unſterblichkeit ihrer Seele, von einer ewigen Glückſeligkeit nach dem Tode, zu haben vorgeben, ſie doch ſo ſehr an den gegenwärtigen körperlichen Leben hangen, und nichts mehr fürchten, als den Tod. Es kann alſo mit jener Ueberzeugung nicht ernſtlich gemeynt, oder ſie kann nicht wirklich in der menſchlichen Natur gegründet ſeyn. Mit Recht bemerket Baco, daß die Menſchen den Tod aus demſelben Grunde fürchteten, aus welchem ſich die Kinder vor dem Dunkeln ſcheuen. Wir mistrauen Allem demjenigen, was wir nicht deutlich kennen; wir wollen klar ſehen, um uns gegen die Objecte zu verwahren, die uns mit Schaden bedrohen, und uns diejenigen zu verſchaffen, die uns nützlich ſeyn können. Indeßen haben wir nicht die geringſte Urſache, uns über die Vernichtung durch den Tod zu betrüben oder zu ängſtigen. Wir machen uns von dem Nichtſeyn nach dem Tode nur ein falſches Bild Auch wenn wir von allem Schmerz befreyt wären, ſtellen wir uns gewöhnlich eine öde troſtloſe Wüſteney, eine tiefe Finſterniß, eine durchaus hülfloſe freudenleere Einſamkeit darunter vor; als ob Bilder dieſer Art wirklich auf das Nichtſeyn paßten, und nicht vielmehr eine wirliche Exiſtenz vorausſetzten. Ein tiefer Schlaf gewährt uns eine wahre Idee vom Nichtſeyn. Dieſer ſcheint uns Alles beraubt

zu

zu haben; er hat das Univerſum gleichſam für uns vernichtet; und der Tod iſt nichts anders als ein tiefer und dauernder Schlaf. Die Furcht vor dem Tode iſt alſo eine leere Täuſchung, die verſchwindet, ſobald man ſich dieſes jedem Menſchen unausweichliche Ereigniß aus dem richtigen Geſichtspuncte vorſtellt. Ein großer Mann erklärte die Philoſophie für eine Betrachtung des Todes, und er irrte darin nicht. Er wollte uns dadurch einladen, uns mit einem Gegenſtande vertraut zu machen, der durch unſere Natur nothwendig wird, und ihn mit heiterer Stirn anzuſehen. Die Theologie mit ihren Ausſichten jenſeit des Grabes, welche ſie uns anmaßlich eröffnet, peinigt ihre Anhänger mehr, als daß ſie dadurch beruhigen und erfreuen ſollte. Sie will zwar den Himmel nur den Frommen, und die Hölle nur den Böſen anweiſen. Aber demungeachtet verſetzt ſie in den Himmel die größten Böſewichter, die unnützeſten und die ſchlechteſten Menſchen. Wenigſtens giebt ſie dieſen eine Menge Mittel an die Hand, um das Schwerdt der Rache von ihrem Haupte abzuwenden, und trotz ihren Miſſethaten die ewige Seligkeit zu erlangen. Unter den Ungläubigen kann es freylich eben ſowohl ſchlechte Menſchen geben, als unter den Gläubigen Aber die Ungläubigkeit läßt keinesweges auf die Schlechtigkeit des Charakters, ſo wenig wie umgekehrt die Gläubig-



Bayerische Staatsbibliothek München

keit auf die Güte deſſelben ſchließen. Im Gegentheile der nach freyer Vernunft denkende Menſch kennt die wahren Motive, gut zu ſeyn, beſſer, als derjenige, der ſich blindlings durch ungewiße Motive oder durch das Intereſſe Anderer leiten läßt. Man hat geſagt, daß die Lehre von der moraliſchen Vergeltung nach dem Tode von großem politiſchen Nutzen geweſen ſey und noch ſey. In gewißem Betrachte iſt dies nicht zu leugnen. Aber der politiſche Nutzen komt nur den Stiftern der poſitiven Religion zu ſtatten, nicht der weltlichen Regierung. Jenes Dogma macht die Prieſter zu Regenten des Stats, und die weltlichen Regenten zu ihren erſten Unterthanen. Die Natur rief dabey vergebens den Menſchen zu, an ihre gegenwärtige Glückſeligkeit zu denken; die Prieſter befahlen ihnen, hier im Leben elend zu ſeyn in der Erwartung einer künftigen Glückſeligkeit nach dem Tode. Die Vernunft ermahnte ſie vergeblich zum Frieden und zur Toleranz; die Prieſter lehrten Fanatismus und Glaubenswuth, und trieben ſie an, die öffentliche Ruhe zu ſtören, ſobald es auf das Intereſſe des unſichtbaren Monarchen des künftigen Lebens oder ſeiner Diener in dieſem ankam. Das ſind die Früchte, welche die Politik in der That von dem Dogma eines künftigen Lebens eingeerndtet hat. Hält man die Lehre von der moraliſchen Vergeltung nach dem Tode

für

für einen mächtigen Zügel der Leidenſchaften in dem gegenwärtigen Leben; ſo darf man nur die tägliche Erfahrung befragen, inwiefern ſich da dieſer Zügel wirkſam beweiſe. Man wird alsdenn finden, daß jene Lehre dazu gar nichts beytrage, daß ſie die Temperamente der Menſchen, ihre Leidenſchaften und ihre Laſter nicht zu ändern vermöge. Gerade unter den Nationen, wo jenes Dogma am geltendſten iſt, treffen wir die meiſten Meuchelmörder, Diebe, Betrieger, gewaltſame Unterdrücker der Rechte Anderer, Ehebrecher und Wohllüſtlinge an. Alle dieſe Menſchen ſind von der Wirklichkeit eines andern Lebens und von den ihnen bevorſtehenden Strafen überzeugt; aber im Wirbel der Zerſtreuungen und Vergnügungen, in der Heftigkeit ihrer Leidenſchaften blicken ſie auf jene furchtbare Zukunft nicht hin, und dieſe hat daher auf ihr gegenwärtiges Betragen gar keinen Einfluß. Ungerechte, nachläßige, wohllüſtige Fürſten, ausſchweifende Höflinge, habſüchtige Wucherer, ſchamloſe Weiber, kurz Laſterhafte jeder Art, glauben an Himmel und Hölle ſo feſt, daß ſie gegen jeden empört werden, der dieſen Glauben anzufechten wagt; allein ſie ſind darum nicht minder, was ſie ſind. Man kann indeßen einmal zugeſtehen, daß die Lehre von dem künftigen Leben in jener Hinſicht einigen Nutzen habe: wie geringe iſt dieſer Nutzen in Vergleichung mit der Schaar von

Uebeln, die daraus hervorgeht! Gegen Einen furchtſamen Menſchen, den etwa die Lehre in Schranken hält, giebt es Millionen Anderer, auf die ſie nichts wirkt; die ſie unvernünftig, fanatiſch, unnütz und ſchlecht macht, die ſie von ihren Pflichten gegen die Geſellſchaft ablenkt, die ſie beängſtigt, beunruhigt, und dadurch in ihrer nützlichen Wirkſamkeit ſtört.

§. 2093.

Fortſetzung: Funfzehntens: Die Motive zu ſeinen Handlungen muß der Menſch nicht in einer idealen Welt ſuchen, die nur in ſeiner Einbildung exiſtirt. In der Natur, in der Erfahrung, auf welche allein ſich die Wahrheit und Wirklichkeit gründet, ſind die Mittel anzutreffen, durch welche den Uebeln des Menſchengeſchlechts abgeholfen werden kann. Mit dem Helvetius ſtimt der Verfaſſer darin überein, daß die Erziehung das Hauptmittel ſey, um den Verirrungen der Menſchen von den Wegen, die ſie zur Glückſeligkeit führen können, vorzubeugen. Die Erziehung muß guten Samen in das jugendliche Herz ſtreuen; ſie muß die Keime ſorgfältig pflegen, die ſich daraus entwickeln; die Diſpoſitionen und Fertigkeiten

der Organiſation benutzen; das Feuer der Phantaſie unterhalten, es in Beziehung auf gewiße Gegenſtände anfachen, in Beziehung auf andere mäßigen oder erſticken; kurz den Gemüthern alle die Fertigkeiten anbilden, die für das Individuum und die Geſellſchaft erſprießlich ſind. Sind die Menſchen ſo erzogen, ſo bedarf es für ſie keiner Verſprechen von himmliſchen Belohnungen, um den Werth der Tugend zu erkennen; keiner Drohungen von hölliſchen Feuerſchlünden, um ihnen Abſcheu vor dem Laſter einzuflößen. Die Erziehung wird auch die Bürger für den Stat bilden; eine weiſe Regierung wird diejenigen bald unterterſcheiden, deren Erziehung ſie dem Intereſſe des Vaterlandes nützlich macht; ſie wird diejenigen ſtrafen, welche dieſem ſchädlich ſind. Eine gerechte, aufgeklärte, tugendhafte, wachſame Regierung, die wirklich das Gemeine Beſte zum Ziele ihres Beſtrebens hat, braucht ſich nicht der Hülfe von Mährchen und Lügen zu bedienen, um vernünftige Unterthanen zu regieren. Sie würde vor ſich ſelbſt erröthen müſſen, wenn ſie damit Bürger betriegen wollte, die von ihren Pflichten unterrichtet, nur billigen Geſetzen unterworfen, und für die Empfindung des Guten empfänglich ſind, das die Regierung ihnen zu bewirken trachtet. Eine ſolche Regierung weiß, daß die öffentliche Achtung, in welcher ſie ſteht, mehr

Gewalt über die Gemüther hat, als die Furcht vor dem Geſetze; daß die durch Erziehung eingeprägte Gewohnheit hinreichend iſt, um ſelbſt gegen geheime Verbrechen, die ſich den Augen der Geſellſchaft entziehen, Abſcheu einzuflößen; daß die ſichtbaren Züchtigungen in dieſer Welt ungleich mehr über rohe Menſchen vermögen, als diejenigen, mit welchen man ſie in einer ungewißen und fernen Zukunft bedroht; endlich daß die gegenwärtigen Güter, welche die höchſte Gewalt vertheilen kann, die Einbildung der Sterblichen mehr rühren, als unbeſtimte und ungewiße Belohnungen, die man ihnen in der Zukunft verheißt. Faſt in jedem Lande wird leider die Moral des großen Haufens ganz vernachläſſigt, und das Gouvernement iſt nur beſchäfftigt, ihn furchtſam und elend zu machen. Faſt überall iſt der Menſch Sclave. Es iſt kein Wunder, wenn er niederträchtig, eigennützig, verſtellt wird, kein Gefühl für Ehre hat, kurz alle Laſter annimmt, die eine Folge ſeines Zuſtandes ſind. Ueberall betriegt man ihn; man erhält ihn in der Unwiſſenheit; man verhindert ihn, ſeine Vernunft aufzuklären. Er muß alſo dumm, unvernünftig, und bösartig werden. Ueberall ſieht er das Laſter und Verbrechen geehrt, gerade da, wo es am meiſten verbannt ſeyn ſollte, auf dem Throne und in den höhern Ständen; er ſchließt natürlich, das Laſter ſey etwas Gutes, und die Tugend ſey

nur

nur eine Aufopferung ſeiner ſelbſt. Ueberall iſt er elend; alſo er thut ſeinen Mitbürgern Schaden, um ſich aus der Noth zu befreyen; vergeblich weiſt man ihn auf den Himmel an, ſeine Blicke kehren bald wieder zur Erde zurück; auf dieſer will er glücklich ſeyn, und die Geſetze, die nicht für ſeinen Unterricht, für ſeinen Charakter, für ſein Glück geſorgt haben, bedrohen ihn umſonſt, und ſtrafen ihn eigentlich nur für das, was die ungerechte Nachläſſigkeit des Geſetzgebers verſchuldete. Will man den Menſchen wahrhaft aufklären, ſo zeige man ihm nur immer die Wahrheit. Man lehre ihn an ſeine gegenwärtige Exiſtenz und den Unterhalt derſelben denken, ohne ſeine Aufmerkſamkeit auf die Exiſtenz nach dem Tode zu richten. Man erwecke ſeine Induſtrie, belohne ſeine Talente, mache ihn arbeitſam, wohlthätig, tugendhaft in dieſer Welt, die er wirklich bewohnt; man zeige ihm den Einfluß ſeiner Handlungen auf das Wohl und Wehe ſeiner Mitbürger; nicht das Verhältniß derſelben zu einem imaginairen Zuſtande jenſeit des Grabes. Sechszehntens: Auch die Idee der Unſterblichkeit hat indeßen eine Seite, von der ſie der Geſetzgebung wichtig iſt, und die alſo auch zum Vortheile derſelben benutzt werden kann. Jeder Menſch wünſcht ſich ſelbſt in einem gewißen Sinne zu überleben; das beweiſen die Pyramiden, die Mauſoleen, tauſend Denkmäler

und Grabſchriften. Ganz nach dem Tode vergeſſen zu werden, nicht in der geringſten Verbindung mehr mit Weſen ſeiner Art zu ſtehen, alle Möglichkeit eines Einflußes auf ſie zu verlieren, iſt dem Menſchen immer ein ſchmerzlicher Gedanke. Daher war das Streben nach Unſterblichkeit, oder in dem Andenken der Nachwelt zu leben, ſtets die Leidenſchaft großer Seelen. Sie war die Triebfeder der Handlungen aller derer, die auf der Erde eine große Rolle geſpielt haben. Die edeln und ſchlechten Heroen, die Philoſophen wie die Eroberer, die Menſchen von Genie und Talent, alle jene erhabeneren Perſonen ſowohl, die ihrem Geſchlechte Ehre gemacht haben, als die berüchtigten Böſewichter, die zur Herabwürdigung und Vertilgung desſelben wirkten, hatten in allen ihren Unternehmungen die Nachkommenſchaft vor Augen, und ſchmeichelten ſich mit der Hoffnung, auch noch dann auf die Menſchen zu wirken, wenn ſie nicht mehr ſeyn würden. Thut der gemeine Mann auch nicht ſo weite Blicke in die Zukunft, ſo iſt er doch empfänglich für die Idee, ſich in ſeinen Kindern wieder aufleben zu ſehen, von denen er weiß, daß ſie ihn überleben, ſeinen Namen fortpflanzen, ſein Andenken erhalten, ihn in der Geſellſchaft repräſentiren werden. Für ſie baut er ſein Haus um, pflanzt er Bäume, kurz für ſie arbeitet er, damit ſie glücklich werden. Der Kummer,

ner, der oft die der Welt nicht ſelten ſo unnützen Großen quält, daß ſie die Hoffnung verloren haben, ihr Geſchlecht fortzupflanzen, rührt bloß von der Furcht her, ganz vergeſſen zu werden. Sie fühlen, daß ein unnützer Menſch ganz ſtirbt, dagegen er doch allenfalls in ſeinen Kindern fortlebt, die wenigſtens ſeinen Namen erhalten. Ueberhaupt findet der Menſch an dem Gedanken ein großes Vergnügen, daß er noch Etwas im Univerſum iſt auch über den Termin der menſchlichen Exiſtenz hinaus; er nimt in der Idee Theil an den Handlungen, Reden, Entwürfen der künftigen Geſchlechter, und würde ſich ſehr unglücklich fühlen, wenn er ſich von ihrer Geſellſchaft ganz ausgeſchloſſen denken ſollte. Die Geſetzgebungen faſt aller Nationen haben auf dieſe Sehnſucht der Menſchen, auch über den Tod hinaus zu wirken, Rückſicht genommen. Sie haben ihre Bürger gleichſam wegen der Nothwendigkeit des Todes dadurch tröſten wollen, daß ſie ihnen Mittel geſtatteten, ihren Willen auch noch lange nach ihrem Tode auszuüben. Dieſe Condeſcendenz iſt ſo weit gegangen, daß die Todten das Schikſal der Lebenden oft auf eine Reihe von Jahrhunderten beſtimmen. Hiergegen, wenn es nicht zum Nachtheile der Geſellſchaft übertrieben und gemisbraucht wird, was leicht geſchehen kann, und oft geſchieht, hat die geſunde Philoſophie nichts zu erinnern.

Siebzehntens: Bey aller Anhänglichkeit der Menſchen am Leben und ihrer Furcht vor dem Tode ſind doch die Beyſpiele nicht ſelten, daß ſie nicht nur jeder Lebensgefahr trotzen, ſondern auch ſich ſelbſt freywillig und mit kalter Entſchloſſenheit das Leben nehmen. Die Urtheile über den Selbſtmord ſind zu verſchiedenen Zeiten und bey verſchiedenen Völkern ſehr verſchieden geweſen. Gemeiniglich wurden ſie oder werden ſie noch durch ihre politiſchen und religiöſen Verfaſſungen beſtimt. Die Griechen, Römer, und andere Völker, bey denen ſich Alles vereinigte, um den Bürgern perſönlichen Muth einzuflößen, betrachteten diejenigen als Heroen und den Göttern gleich, die freywillig den Faden ihres Lebens abrißen. Die Braminen in Indoſtan wiſſen ſogar den Muth der Weiber ſo zu beleben, daß dieſe ſich freywillig auf dem Scheiterhaufen, der die Leichnome ihrer Männer verzehrt, mit verbrennen laſſen. Chez les peuples de nos contrées la religion rendit les hommes moins prodigues de leur vie; elle leur apprit, que leur Dieu vouloit, qu'ils ſouffriſſent, et qu'il ſe plaiſoit à leurs tourmens, qu'il conſentoit bien, qu'ils travaillasſent à ſe détruire en détail, qu'ils fisſent en ſorte de perpetuer leurs ſupplices; mais ne pouvoit approuver, qui'ls tranchasſent tout d'vn coup le fil de leurs jours, ou diſpoſasſent de la vie, qu'il leur avoit donné.

Ei-

Einige Moraliſten haben geglaubt, der Menſch dürfe nie den Vertrag brechen, den er mit der Geſellſchaft geſchloſſen habe. Andere haben den Selbſtmord als eine Feigheit betrachtet; es gehöre weit mehr Muth und Feſtigkeit des Charakters dazu, die Schläge des Schikſals zu ertragen, als ſich ihnen durch den Selbſtmord auf immer zu entziehen. Befragen wir die Natur darüber, ſagt der Verf., ſo werden wir bemerken, daß alle Handlungen der Menſchen, dieſer ſchwachen Spielzeuge in der Hand der Nothwendigkeit, unvermeidlich und von einer Urſache abhängig ſind, die ſie ohne ihr Wiſſen und Willen regiert, und ſie in jedem Augenblicke einen ihrer Rathſchlüße vollziehen läßt. Dieſelbe Kraft, die alle andere vernünftige Weſen beſtimt, ihre Exiſtenz zu lieben, macht dieſe bey Individuen ſo peinlich und grauſam, daß ihnen dieſelbe verhaßt und unerträglich wird. Sie verlaſſen alſo ihr Geſchlecht; die Ordnung der Natur iſt für ſie zerſtört, und indem ſie ſich das Leben nehmen, erfüllen ſie einen Befehl der Natur, die will, daß ſie nicht mehr exiſtiren. Cette nature a travaillée pendant des milliers d'années à former dans le ſein de la terre le fer, qui doit trancher ſes jours. Die Verpflichtungen, welche der Menſch gegen die Natur hat, waren weder freywillig übernommen von ſeiner Seite, noch reciproc von Seiten der Natur

oder

oder ihres Urhebers. Der Menſch iſt in den Händen der Natur, was das Schwerdt in der ſeinigen iſt; er kann ſich alſo in daſſelbe ſtürzen, ohne daß man ihm vorwerfen könnte, er verletze ſeine Pflicht gegen die Natur, oder ſey undankbar gegen den Urheber derſelben. Der Menſch kann ſein Daſeyn nur unter der Bedingung lieben, daß er glücklich iſt. Sobald ihm die ganze Natur die Glückſeligkeit verſagt; Alles, was ihn umgiebt, ihm zur Laſt und Beſchwerde gereicht; ſeiner Einbildungskraft ſich nichts als traurige Bilder und niederſchlagende Ideen darſtellen; ſo kann und darf er einen Zuſtand verlaſſen, der ihm nicht mehr angemeſſen iſt; er exiſtirt alsdenn ſchon nicht mehr, ſondern ſchwebt in einem leeren Raume, wo er weder ſich ſelbſt, noch Andern nützlich iſt. Sieht man auf den Vertrag des Menſchen mit der Geſellſchaft; ſo iſt jeder Vertrag bedingt und gegenſeitig. Ein Bürger hängt nur an der Geſellſchaft, an ſeinem Vaterlande, durch das Intereſſe des Wohlſeyns; wird dieſes Band zerrißen, ſo iſt er frey, und kann ſich von der Geſellſchaft trennen. Wird alſo Jemand ungerecht behandelt, erſchwert man ihm auf jede Art den frohen Genuß ſeiner Exiſtenz, oder macht man ihm dieſen ganz unmöglich, bedrohen ihn Armuth und Schande mitten in einer üppigen und ſtolzen Welt; hat er treuloſe Freunde, einen treu-

loſen Gatten, undankbare Kinder: was könnte ihn abhalten, ſich dieſen Verhältnißen durch den Selbſtmord zu entziehen? Niemand wird doch einen Menſchen tadeln, der, wenn er einſieht, daß es ihm an einem Orte oder in einem Lande nicht wohlgeht, und er hier ſchlechterdings ſein Glück nicht findet und nicht finden zu können hofft, dieſen Ort oder dieſes Land verläßt. Warum tadelt man denn einen Menſchen, der ein Leben verläßt, das ihm zur Bürde geworden iſt, und das er nicht zu dem Zwecke benutzen kann, wozu es ihm die Natur verlieh? Wer ſich ſelbſt umbringt, ſchreitet gewiß nicht anders zu dieſem Extreme, das ſonſt der natürlichen Neigung ſo zuwider iſt, als weil nichts in der Welt mehr fähig iſt, ihm Vergnügen zu machen, ſeinen Schmerz zu lindern oder zu zerſtreuen. Viele werden dieſe Maxime, welche den Selbſtmord erlaubt und rechtfertiget, für gefährlich erklären. Aber es ſind niemals Maximen, welche den Menſchen zum Selbſtmorde determiniren. Es iſt ein melancholiſches Temperament, ein Fehler der Organiſation, eine Unordnung in der körperlichen Maſchine, der Drang der Umſtände und Verhältniße, was ihn dazu verleitet. So lange der Menſch ſeine vernünftige Beſonnenheit hat, wird er ſich nicht zu dem Schritte entſchließen. Von der Philoſophie, die etwa den Selbſtmord vertheidigte, hat alſo der Stat nie etwas zu befürchten.

§. 2094.

## §. 2094.

Fortſetzung. Achtzehntens: Der Nutzen muß der einzige Maaßſtab aller praktiſchen Urtheile des Menſchen ſeyn. Nützlich ſeyn, heißt zum Wohle, ſchädlich ſeyn, heißt zum Unglücke ſeiner Mitmenſchen beytragen. Wenn der Menſch in jedem Augenblicke ſeines Lebens ſeine Glückſeligkeit ſucht, ſo darf er auch nichts billigen, als was ihm dieſe ſelbſt, oder die Mittel dazu verſchafft. Man nennt denjenigen Gegenſtand ein Intereſſe, oder legt ihm ein ſolches bey, an welchen der Menſch nach ſeinem Temperamente und ſeiner Vorſtellungsart den Begriff ſeines Wohlſeyns knüpft. Nichts hat für uns ein wahres und eigentliches Intereſſe, was wir nicht als nothwendig zu unſerer Glückſeligkeit betrachten. Niemand in der Welt iſt ganz ohne alles Intereſſe; denn Niemand iſt ganz ohne das Bedürfniß der Glückſeligkeit. Aber das Intereſſe eines Jeden, des Guten wie des Schlechten, des Vornehmen wie des Geringen, des Reichen wie des Armen, iſt verſchieden. Wenn alſo das Intereſſe die einzige Triebfeder der menſchlichen Handlungen iſt, ſo heißt das ſoviel, daß Jeder an der Beförderung ſeiner Glückſeligkeit auf ſeine eigene Art arbeitet. In dieſer Hinſicht kann auch kein Menſch unintereſſirt (uneigennützig) genannt werden. Wir

geben dieſes Prädikat bloß ſolchen Menſchen oder Handlungen, bey denen wir die wahren Triebfedern nicht kennen, oder deren Intereſſe wir billigen. So nennen wir einen Freund edelmüthig, treu, unintereſſirt, wenn er mehr durch das Vergnügen gerührt wird, uns in unſerm Unglücke beyzuſtehn, als unbrauchbare Schätze aufzuhäufen. Kurz alle diejenigen halten wir für uneigennützig, die für irgend einen Gegenſtand, an welchen ſie ihre Glückſeligkeit knüpfen, Aufopferungen machen, welche uns zu koſtbar vorkommen, weil wir jenem Gegenſtande nicht denſelben Werth beymeſſen. Das Intereſſe Anderer, ſo wie unſer eigenes, beurtheilen wir oft ſehr unrichtig, bald zu ihrem und unſerm vermeynten Vortheile, bald zum Nachtheile. Ein wirklich tugendhafter Menſch iſt nur derjenige, der beſtändig das Intereſſe vor Augen hat, die Zuneigung, Achtung und Hülfe Anderer zu verdienen, ſo wie das Bedürfniß, ſich ſelbſt zu lieben und zu ſchätzen; der voll von dieſen ihm habituell gewordenen Ideen ſich ſelbſt geheimer Verbrechen enthält, welche ihn in ſeinem eigenen Urtheile erniedrigen würden, etwa ſo wie Jemand, der von Kindheit auf zur Reinlichkeit gewöhnt iſt, ſich vor der Unſauberkeit ſcheuet, auch wenn er von Niemand bemerkt wird. Dieſe Prinzipien ſind die wahre Grundlage der **Moral**. Nichts iſt chimäriſcher, als ein

Moral-

Moralprincip, das ſich auf eingebildete Gründe ſtützt, die man außerhalb der Natur verſetzt, oder auf angebohrne Geſetze, die vor aller Erfahrung hergehen, und von den Vortheilen, welche aus unſern Handlungen für uns entſpringen, unabhängig ſeyn ſollen. Es gehört zum Weſen des Menſchen, ſich ſelbſt zu lieben, ſich erhalten zu wollen, ſich ein angenehmes Daſeyn zu verſchaffen, alſo iſt auch das Intereſſe oder das Streben nach Glückſeligkeit das einzige Princip aller ſeiner Handlungen. Dieſes Intereſſe hängt aber von ſeiner natürlichen Organiſation, ſeinen Bedürfnißen, ſeinen Kenntnißen, ſeinen Gewohnheiten ab. Er iſt ohne Zweifel im Irrthume, wenn eine fehlerhafte Organiſation oder falſche Meynungen ihn ſein Wohlſeyn in Dingen finden laſſen, welche ihm oder Andern unnütz oder gar ſchädlich ſind. Hingegen wandelt er auf dem ſichern Pfade zur Tugend, wenn er nach richtigen Ideen ſeine Glückſeligkeit in ein Betragen ſetzt, das ſeinen Mitmenſchen und ihm ſelbſt wahrhaft nützlich iſt, das deßwegen Andere billigen, ſo daß es für dieſe ſelbſt ein Gegenſtand des Intereſſe's wird. **Nur durch Tugend kann der Menſch glücklich werden.** Ohne Tugend kann die Geſellſchaft weder Nutzen bringen, noch auch ſubſiſtiren: wirkliche Vortheile können nur mit ihr verbunden ſeyn, wenn ſie aus Gliedern zuſammen-

men-

mengeſetzt iſt, von dem Verlangen beſeelt, einander gefällig zu ſeyn, und für ihr gegenſeitiges Wohl zu wirken. Findet dieſes Wohlwollen der Bürger gegen einander nicht ſtatt, ſo kann auch der Stat nicht gedeihen; er gewährt alsdenn zum mindeſten den Individuen keine Glückſeligkeit, ſo wenig wie eine Familie dieſelbe ihren Angehörigen gewährt, wenn dieſe mit einander unfriedlich und feindſelig leben. Man kann hier freylich einwenden, daß die Tugend ſehr oft nicht vergolten, mit Ungerechtigkeit, Undanke, belohnt werde, und alſo ihren Zweck nicht erreiche; dagegen das Laſter ungeſtraft bleibt, und triumphirt. Die Staten werden nicht ſelten durch Menſchen regiert, welche Unwiſſenheit, Schmeicheley, Vorurtheile, Misbrauch und Strafloſigkeit der höchſten Gewalt, die ſie in Händen haben, zu Feinden der Tugend macht; die daher ihre Achtung und ihre Wohlthaten an unwürdige Unterthanen verſchwenden, nur unnütze, überflüßige oder gar ſchädliche Qualitäten belohnen, und dem Verdienſte die Gerechtigkeit verweigern, die ihm gebührt. Aber der tugendhafte Mann trachtet auch nicht nach den Belohnungen oder dem Beyfalle einer ſo ſchlecht conſtituirten Regierung; zufrieden mit ſeinem häuslichen Glücke ſucht er nicht ſeine äußern Verhältniße zu vervielfältigen, die nur ſeine Gefahren vervielfältigen würden. Er weiß,

daß eine laſterhafte Geſellſchaft ein Wirbel iſt, in welchem der tugendhafte Mann ſich nicht mit herumdrehen kann; er hält ſich in der Entfernung weit von dem Getümmel, wo er zuverläßig erdrückt werden würde. So viel er kann, thut er Gutes in ſeinem Wirkungskreiſe; den Böſen, die mit einander auf den Kampfplatz treten wollen, läßt er freyen Spielraum. Er bedauert die Nationen, die durch ihre Irrthümer unglücklich werden, und durch die Leidenſchaften, welche die natürlichen und nothwendigen Folgen derſelben ſind. Solche Nationen können nur aus unglückiichen Bürgern beſtehn, die fern von dem Gedanken an ihr wahres Intereſſe, fern vom Beſtreben zu ihrem gegenſeitigen Wohle, fern von der Einſicht, wie werth ihnen die Tugend ſeyn müßte, ſich offenbar befehden, oder einander heimlich ſchaden, und eine Tugend verabſcheuen, die ihre regelloſen Leidenſchaften einſchränken würde. Wenn es auch nach dem Syſteme der Natur heißt, daß die Tugend ihre eigene Belohnung ſey; ſo ſoll dies nur ſo viel ſagen, daß in einer Geſellſchaft, deren Zwecke und Handlungen durch Wahrheit, Erfahrung und Vernunft beſtimmt werden, auch jeder Menſch ſein wahres Intereſſe kennen, den Zweck der Geſellſchaft richtig faſſen, und alſo auch reelle Vortheile oder Motive für ſich ſelbſt finden würde, um ſeine Pflicht

zu

zu thun, Andere glücklich zu machen, und ſelbſt glücklich zu werden.

§. 2095.

Nach der Entwickelung ſeiner eigenen Vorſtellungsart über die Prinzipien der Natur und das Verhältniß des Menſchen zu eben dieſer, unternimmt der Verfaſſer eine Prüfung ſowohl der ältern als neuern entgegenſtehenden Vorſtellungsarten, die den zweyten Haupttheil des Syſteme de la nature ausmacht. Er ſucht hier zuvörderſt den Urſprung unſerer Ideen von einer Gottheit aufzuklären, und bemüht ſich darzuthun, wie hierin die Veranlaſſungen zu den mannichfaltigen Religionen und religiöſen Mythologien des Alterthums liegen. Das Hauptreſultat iſt: Ungeachtet aller Beſtrebungen der menſchlichen Phantaſie, die Idee oder das Bild der Gottheit über die Sphäre aller Naturdinge und auch der Menſchheit ſelbſt zu erheben, konte ſie doch nicht umhin, die Qualitäten aus der menſchlichen Natur ſelbſt zu entlehnen, welche ſie dem vermeynten Urheber und Regenten des Univerſums beylegte. Dieſe menſchlichen Qualitäten aber, da ſie mit einander im Widerſpruche ſtehen, und nicht einem und demſelben Weſen zukommen können, bewirken nothwendig eine unverträgliche Miſchung,

ſchung, und das hat die Widerſprüche erzeugt, die von jeher in der Theologie, in der ältern wie in der neuern, bemerklich waren. Die Theologen fühlten ſelbſt gar wohl die unüberwindlichen Schwierigkeiten, welche mit ihren Gottheiten für die Vernunft verbunden waren; ſie konten ſich nicht anders davon befreyen, als dadurch, daß ſie allen Gebrauch der Vernunft unterſagten, die Geiſter der Nationen blendeten, die ſchon an ſich ſo verworrenen und widerſtreitenden Vorſtellungen noch confuſer und verwickelter machten, und ſo ihr ganzes Religionsweſen mit einer Wolke umhüllten, wo das Innere unzugänglich wurde, und es ihrer eigenen Phantaſie überlaſſen blieb, das räthſelhafte Weſen zu erklären, das die Völker anbeten ſollten. Für dieſen Zweck erweiterten ſie den Begriff der Gottheit immer mehr und mehr; weder Zeit noch Raum, noch die ganze Natur konten ſeine Unermeßlichkeit umfaſſen; alles wurde bey ihm ein unergründliches und unverſtändliches Geheimniß. Obgleich der Menſch anfangs die vornehmſten Züge, aus denen er das Bild ſeiner Gottheit zuſammenſetzte, von ſich ſelbſt hernahm; obgleich er daraus einen mächtigen, neidiſchen, rachſüchtigen Monarchen gebildet hatte, der ungerecht ſeyn konte, ohne doch ſeine Gerechtigkeit zu verletzen, und kurz, der den verkehrteſten Regenten glich; ſo verlor doch die Theo-

logie nach und nach, durch ihre Träumereyen verleitet, die menſchliche Natur ganz aus dem Geſichte; und um die Gottheit möglichſt verſchieden von ihren eigenen Geſchöpfen darzuſtellen, gab ſie derſelben Eigenſchaften, ſo wunderbare, ſo ſeltſame, ſo entfernt von Allem, was der menſchliche Verſtand faſſen und begreifen kann, daß ſie ſich ſelbſt darinn verlor. Sie wähnte ohne Zweifel, daß jene göttlichen Eigenſchaften eben deßwegen göttliche wären, weil ſie nicht begriffen werden konten, und hielt ſie eben darum für der Gottheit würdig und angemeſſen, weil ſich der Menſch gar keine Vorſtellung davon zu machen vermochte. Die Theologie brachte es auch in der That ſo weit, die Menſchen zu überreden, daß man glauben müſſe, was man nicht begreifen könne; daß man mit demüthiger Unterwürfigkeit Syſteme annehmen müſſe, die der Vernunft ſchlechthin widerſprächen; daß dieſe blinde Reſignation das angenehmſte Opfer ſey, was ſich einem phantaſtiſchen Regenten darreichen ließe, der nicht wolle, daß man von der Vernunft, die doch ſein eigenes Geſchenk ſeyn ſollte, Gebrauch machte. Kurz man überzeugte die Menſchen, daß ſie nicht geſchaffen wären, dasjenige zu begreifen, was für ſie unter allen Gegenſtänden der Erkenntniß der wichtigſte ſey. Die theologiſchen oder metaphyſiſchen Attribute Gottes ſind nichts anders als

bloße Negationen von Eigenſchaften, die ſich beym Menſchen oder allen ihm bekannten Dingen finden. Die Attribute ſollen die Gottheit von Allem befreyen, was der Menſch an ſich ſelbſt oder den ihn umgebenden Dingen Mängel, Schwächen und Unvollkommenheiten nennt. Die Unendlichkeit Gottes heißt nichts anders, als daß er nicht, wie der Menſch und alle übrige Dinge, im Raume exiſtire; die Ewigkeit Gottes heißt, daß er nicht, wie der Menſch und andere Dinge, einen Anfang gehabt hat und ein Ende haben wird; die Unveränderlichkeit Gottes heißt, daß er nicht, wie Alles Uebrige, Veränderungen unterworfen iſt; die Geiſtigkeit Gottes heißt, daß er von einem Weſen iſt, welches wir gar nicht begreifen, und das von Allem durchaus verſchieden iſt, was wir kennen. Aus dieſem verworrenen Inbegriffe negativer Qualitäten entſpringt der theologiſche Gott, jenes metaphyſiſche Ganze, wovon es dem Menſchen ſtets unmöglich ſeyn wird, ſich eine Idee zu machen. Wenn man dieſe Worte ohne Bedeutung und Sinn mit einander verbindet, ſo glaubt man eine Wiſſenſchaft von Gott zu Stande gebracht zu haben; man wähnt, einen Gott zu denken, indem man doch nur eine Chimäre denkt. Man bildete ſich ein, daß jene Qualitäten der Gottheit zukommen müßten, weil ſie keinem andern uns bekannten Din-

Dinge zukommen; man glaubte, daß ein unbegreifliches Weſen auch unbegreifliche Eigenſchaften haben müſſe; und ſo entſtand jenes unerklärliche Phantom der Theologie, vor welchem ſie dem Menſchen befiehlt, die Kniee zu beugen. Aber alle dieſe Eigenſchaften, abgerechnet daß ſie an ſich unvorſtellbar ſind, ſtehen unter einander, und noch mehr in ihrer Anwendung auf die Welt, in einem Widerſtreite, in welchem ſie nothwendig einander ſelbſt vernichten. Gott ſoll z. B. auch ein gütiges Weſen ſeyn. Die Güte aber ſchreiben wir nur ſolchen Menſchen und ihren Handlungen zu, die einen wohlthätigen Einfluß auf uns äußern. Kann ,nun wohl dem Herrn der Natur in eben dieſer Bedeutung Güte zugeſchrieben werden? Wenn Er Urheber aller Dinge iſt, ſo müſſen wir auch die Krankheiten, die Naturverwüſtungen, die Hungersnoth, die Kriege, welche das menſchliche Geſchlecht aufreiben, auf Ihn zurückführen. Gott iſt es alſo, der dies Elend über die Menſchen verbreitet; und wie verträgt ſich dies mit der Eigenſchaft der Güte? Wenn eine nachläßige oder verkehrte Regierung das Elend, die Unfruchtbarkeit, die Entvölkerung, die Plünderung in meinem Vaterlande hervorbringt und vervielfacht: wo iſt hier die Güte Gottes in Beziehung auf dieſes? Wo bleiben die göttlichen Abſichten (cauſæ finales), die man in der Natur annimmt, und die man

 als

als die ſtärkſten Gründe für die Weisheit und Allmacht Gottes anführt. Man verſichert, Gott habe das Univerſum nur für den Menſchen geſchaffen, und dieſer ſey beſtimt, Regent der Natur zu ſeyn. Schwacher Menſch! ruft der Verfaſſer aus, dem ein Sandkörnchen, ein Tropfen Galle, einige Feuchtigkeiten an der unrechten Stelle, die Exiſtenz und Regierung auf einmal rauben können, Du wähnſt, daß ein gütiger Gott Alles für dich geſchaffen habe? Du verlangſt, daß die ganze Natur dein Gebiet ſey, und kannſt dich nicht gegen ihre kleinſten Stöße ſchützen? Du machſt dir einen Gott für dich allein; meynſt, daß Er für deine Erhaltung wache, ſich mit deiner Glückſeligkeit, beſchäfftige, Alles um Deinetwillen geſchaffen habe; und nach dieſen Vorausſetzungen ſchließeſt du, daß Er unendlich gütig ſey? Aber bemerkeſt Du nicht, daß jeden Augenblick ſich ſeine Güte gegen Dich verleugnet? Bemerkeſt Du nicht, daß die Thiere, die deiner Herrſchaft untergeben ſeyn ſollen, oft Deines Gleichen freßen, daß das Feuer ſie verbrennt, daß das Meer ſie verſchlingt, daß die Elemente, deren Ordnung Du bewunderſt, ſie zu Opfern ihrer furchtbaren und ſchrecklichen Unordnungen machen? Was iſt das menſchliche Geſchlecht in Vergleichung mit der Erde? Was iſt dieſe Erde in Vergleichung mit der Sonne? Was iſt die Sonne in Vergleichung mit

mit dem zahlloſen Heere von Sonnen, die den weiten Raum des Univerſums ausfüllen? Sie ſind wahrlich nicht beſtimt, dich durch ihren Anblick zu ergötzen, deine Bewunderung zu erregen, wie Du Dir einbildeſt; ſie ſind da, um den Platz einzunehmen, welchen die Nothwendigkeit ihnen anweiſt. Kehre demnach zur Wahrheit zurück, o Menſch! erkenne Deine wahre Natur und Verhältniße. Du biſt ein Kind der Nothwendigkeit und des Schickſals, wie es das Univerſum iſt. Der Verfaſſer zeigt nun noch weiter das Widerſprechende in den göttlichen Eigenſchaften in ihrer Beziehung zur Welt und zum Menſchengeſchlechte, worin ich ihm nicht folgen kann. Die ganze Argumentation gegen die gangbare natürliche Theologie dreht ſich um die philoſophiſche Unmöglichkeit einer Theodicäe wegen des Uebels und Böſen in der Welt herum.

§. 2096.

Der Verfaſſer prüft hierauf die vornehmſten Beweiſe für das Daſeyn Gottes als einer von der Welt verſchiedenen perſönlichen Intelligenz, ſowohl die ſogenannten popularen, z. B. den aus dem allgemeinen Glauben der Menſchheit an Götter entlehnten, welche er

ſehr bündig widerlegt; als auch die philoſophiſchen, beſonders diejenigen, welche von den neuern metaphyſiſchen Theologen vorgebracht ſind. Er greift von den letztern zuerſt den Clarkeſchen Beweis an. Das Raiſonnement Clarke's war: Es muß nothwendig Etwas von Ewigkeit exiſtirt haben. Dieſes Weſen muß unabhängig und unveränderlich ſeyn; denn dies folgt unmittelbar aus ſeiner nothwendigen Exiſtenz von Ewigkeit her. Eben dieſes Weſen exiſtirt durch ſich ſelbſt, weil es in keinem andern ſeinen Grund haben kann. Die innere Natur eines ſolchen Weſens, das nothwendig durch ſich ſelbſt exiſtirt, iſt unbegreiflich. So wie aber ein nothwendig durch ſich ſelbſt exiſtirendes Weſen ewig iſt, ſo iſt es auch nothwendig unendlich, allgegenwärtig, einzig, es muß die höchſte Intelligenz, ein höchſt freyes, allmächtiges, allweiſes, gerechtes, gütiges, wahrhaftes Weſen u. w. ſeyn. Der Verfaſſer giebt hier die erſten Sätze zu, ſofern bloß von einem ewigen durch ſich vorhandenen, nothwendigen Weſen, von der Natur, die Rede iſt. Aber er verwirft die Folgerungen, daß dieſes Weſen eine Intelligenz ſeyn, und die höchſten moraliſchen Vollkommenheiten haben müſſe. Sobald man die Gottheit als Intelligenz darſtellt, räumt man ihr eine menſchliche Qualität ein. Die Intelligenz iſt eine Eigenſchaft gewißer organiſirter, und belebter Weſen,

ſen, die wir außerhalb dieſen Weſen weiter gar nicht kennen. Um eine Intelligenz zu ſeyn, muß man denken; um zu denken, muß man Ideen haben; um Ideen zu haben, muß man Sinne haben; wenn man Sinne hat, iſt man materiell; und wenn man materiell iſt, iſt man kein Geiſt, wie doch die Gottheit ſeyn ſoll, wenn ſie nicht für identiſch mit der materiellen Natur angenommen wird. Man ſagt: die Gottheit muß auch alle die Eigenſchaften beſitzen, die in ihren Geſchöpfen am vortrefflichſten ſind. Zu dieſen Eigenſchaften gehört die Vernunft. Wie könnte das Geſchöpf vollkomner ſeyn, als ſein Schöpfer? Und doch würde dieſes der Fall ſeyn, wenn der Gottheit die Vernunft abgeſprochen werden müßte. Allein dieſer Einwurf iſt leicht aus dem Wege zu räumen. Sollen einmal der Gottheit die vortrefflichen Eigenſchaften der Menſchheit oder der Geſchöpfe überhaupt beygelegt werden, ſo würden nach demſelben Prinzipe ihr auch alle andere Eigenſchaften beygelegt werden müſſen, welche wir in den Geſchöpfen antreffen. Daß dies aber geſchehe, wird ſelbſt der eifrigſte Chriſt nicht zugeben. Gegen die Freyheit Gottes wendet der Verfaſſer das Daſeyn des Uebels und des Böſen ein. Wollte Gott, daß das Uebel und Böſe in der Welt exiſtire; oder konte Er es nicht verhindern? Im letztern Falle iſt Gott nicht frey; denn ſein Wille fand un-

über-

überwindliche Hinderniße. Im erſtern Falle hat Gott in die Sünde gewilligt, er läßt zu, daß man Ihn beleidige, daß die Menſchen ſeine Freyheit einſchränken, und ſeine Rathſchlüße vereiteln. Es iſt nicht abzuſehen, wie die Theologen dieſem Dilemma entweichen können, und damit wird die Freyheit Gottes ſchlechthin aufgehoben. Eben dieſer Einwurf trifft auch die göttliche Allmacht, Güte, Weisheit u. w. Was alſo in dem Clarkeſchen Raiſonnement Wahres iſt, beſtätigt den allgemeinen Materialismus und Fatalismus der Natur. Auf der andern Seite aber zeigt es aufs evidenteſte die Unhaltbarkeit des theologiſch metaphyſiſchen Begriffs von Gott, indem ſich bey der Beziehung desſelben auf die Welt unauflösliche Widerſprüche darbieten. Der Verfaſſer iſt hier in ein noch ſubtileres Detail gegangen, was aber im Weſentlichen nur Wiederholung und Paraphraſirung ſeiner oben ſchon ausgehobenen Kritik des gangbaren theiſtiſchen Begriffes von der Gottheit iſt.

§. 2097.

Auch gegen die Beweiſe für das Daſeyn Gottes von Des Cartes, Malebranche, Newton u. a. argumentirt der Verfaſſer. Der

Der Beweis des Erſtern beruht darauf, daß der Menſch nicht ſeyn könnte, was er iſt, daß er folglich nicht eine ſolche Idee von Gott ha-haben könte, wie er hat, wenn nicht wirklich ein Gott exiſtirte. Der Menſch hat eine Idee von Gott, als einem allervollkommenſten Weſen, ohne doch die abſoluten götlichen Vollkommenheiten begreifen zu können; es muß alſo ein Weſen vorhanden ſeyn, daß jener Idee entſpricht. Der Verfaſſer ſetzt aber dieſer Argumentation folgende Gründe entgegen: 1) Wir ſind gar nicht berechtigt, aus der Idee, welche wir von einem Gegenſtande haben, auf das wirkliche Daſeyn desſelben zu ſchließen. Wir haben Ideen von einem Sphynx, einem Hippogryphen; daraus folgt nicht, daß ſolche Dinge wirklich in der Natur vorhanden ſind. 2) Es iſt unmöglich, eine poſitive und wahre Idee von einer ſolchen Gottheit zu haben, deren Exiſtenz Des Cartes mit den Theologen beweiſen will. Es iſt jedem Menſchen, als einem ganz materiellen Weſen, unmöglich, ſich eine wirkliche Idee von einem Geiſte zu bilden, einem Weſen, das unkörperlich und ohne Ausdehnung iſt, und doch auf die körperliche materielle Natur wirken ſoll. 3. Es iſt unmöglich, daß der Menſch ſich poſitive und reelle Ideen von den abſoluten göttlichen Vollkommenheiten, der Unendlichkeit, der Unermeßlichkeit, und andern Attributen machen könne,

welche die Theologen der Gottheit beylegen. Der Carteſiſche Beweis des Daſeyns Gottes iſt alſo völlig ungültig. Des Cartes macht aus der Gottheit einen Gedanken, eine Intelligenz; aber wie läßt ſich ein Gedanke, eine Intelligenz, ohne ein Subject vorſtellen, dem jene Qualitäten inhäriren können? Des Cartes behauptet zwar, daß man Gott nur wie eine Eigenſchaft, oder Tugend vorſtellen könne, die ſich ſucceſſive über die Theile des Univerſum's ausbreitet; daß Gott nur in dem Sinne ausgedehnt genannt werden könne, wie das Feuer eines glühenden Eiſens, das eigentlich keine andere Ausdehnung hat, als die, welche dem Eiſen ſelbſt zukommt. Aber nach dieſen Begriffen kann man ihm vorwerfen, daß ſein Gott kein anderer als die Natur; daß ſeine Theologie der bare Spinozismus iſt. Es iſt daher auch ſehr erklärlich, wie Spinoza bey ſeinem Syſteme von Carteſianiſchen Principien ausgehen konte, Der Verfaſſer meynt, man habe den Des Cartes mit Recht des Atheismus beſchuldigt. Sein Syſtem vernichte die ganze Idee der Schöpfung. Denn bevor Gott die Materie geſchaffen hatte, konte er doch nicht mit ihr coexiſtiren, und zugleich ausgedehnt ſeyn; und in dieſem Falle gab es nach Des Cartes keinen Gott, indem die Modificationen, wenn ihnen ihr Subject entzogen wird, ſelbſt verſchwinden. Wenn Gott die

bewe-

bewegende Kraft der Natur iſt. ſo exiſtirt er nicht mehr durch ſich ſelbſt; er exiſtirt nur mit dem Subjecte, welchem er inhärirt, d. i. mit der Natur, deren Bewegkraft er iſt; wird die Natur, oder die Materie, aufgehoben, ſo hebt man zugleich die Gottheit auf. Gott iſt alſo Nichts ohne eine Welt, in welcher er ſeine Thätigkeit äußern kann; er iſt von der Welt abhängig, und ohne ſie nichts. Anſtatt alſo das Daſeyn Gottes zu beweiſen, hat Des Cartes dasſelbe vielmehr vernichtet, und ſeine Theologie ſteht mit ſich ſelbſt im Widerſpruche. Dasſelbe Urtheil fällt der Verfaſſer von der Theologie des Malebranche. Dieſer behauptet: Das Univerſum iſt nur ein Gedanke, eine intelligible Emanation Gottes. Wir erkennen alle Dinge in Gott, und was wir erkennen, iſt Gott ſelbſt; Gott allein bewirkt Alles, was geſchieht; Er ſelbſt iſt Alles, was Handlung und Thätigkeit in der Natur heißt; kurz Gott iſt ganz Weſen und das einzige Weſen. Auch dieſe Vorſtellungsart iſt völlig identiſch mit der Behauptung: Die Natur ſey die Gottheit. Indem Malebranche verſichert, daß wir alle Dinge in Gott erkennen, bezweifelt er zugleich, ob es wirklich eine Materie oder Körper gebe, und meynt, daß nur der Glaube uns von dieſen großen Geheimniſſen unterrichten könne; ohne welchen wir gar keine gewiße Kenntniß hiervon haben würden.

Hier

Hier kann man ihn aber fragen: Wie ſich die Exiſtenz Gottes als des Schöpfers der Materie beweiſen laſſe, wenn die Exiſtenz der Materie ſelbſt noch ein Problem iſt? Alle übrige theologiſche Dogmen werden von der anderen Seite durch die Vorſtellungsart des Malebranche umgeworfen. Wie kann mit der Freyheit des Menſchen die Idee von einem Gotte vereinigt werden, der die Bewegurſache der ganzen Natur iſt, der unmittelbar die Materie und die Körper bewegt, ohne deßen Willen nichts im Univerſum geſchieht, und der die Geſchöpfe zu allen ihren Thätigkeiten prädeterminirt? Wie läßt ſich dabey behaupten, daß die menſchlichen Seelen die Fähigkeit haben, frey Ideen zu bilden, und ſelbſtſtändig Entſchlüße zu faſſen? Setzt man voraus, daß die Erhaltung der Creaturen eine fortgeſetzte göttliche Schöpfung iſt; ſo iſt es Gott, der die Geſchöpfe unaufhörlich in den Stand ſetzt, Böſes zu thun. Nach Malebranche thut Gott Alles, und ſeine Geſchöpfe ſind nur paſſive Werkzeuge in ſeiner Hand; ihre Tugenden alſo, wie ihre Sünden, ſind Ihm beyzumeſſen; die Menſchen können ſich kein Verdienſt erwerben, und keine Schuld zuziehen. Damit wird die Religion vernichtet, und das Syſtem des Malebranche, kann zum Beyſpiele dienen, wie die gangbare poſitive und philoſophiſche Theologie ſich durch ihre eige-

eigenen innern Widerſprüche am Ende ſelbſt zerſtört. Newton, deßen großes Genie die Natur und ihre Geſetze errieth, verirrte ſich ebenfalls, ſobald er die Natur und ihre Geſetze aus den Augen verlor. Ein Sclav der Vorurtheile ſeiner Kindheit wagte er es nicht, mit der Fackel ſeines Verſtandes die Chimäre zu beleuchten, die man ohne Grund jener Natur beygeſellt hatte. Er erhob ſich nicht zu dem Gedanken, daß die Kräfte der Natur allein hinreichend wären, alle die Phänomene hervorzubringen, die er ſelbſt ſo glücklich erklärt hatte. Kurz: "Der erhabene Newton iſt nicht mehr als ein Kind, wenn er die Phyſik und die Evidenz verläßt, um ſich in die traumvollen Regionen der Theologie zu verlieren." Gott;" ſagt er, "beherrſcht Alles, nicht wie die Seele der Welt, ſondern wie der Herr und oberſte Regent aller Dinge." Newton macht alſo aus der Gottheit, gerade ſo wie die Theologen, einen geiſtigen Monarchen, einen Deſpoten, der das Univerſum regiert, etwas Analoges mit einem mächtigen menſchlichen Fürſten, der ſeine Unterthanen wie Sclaven betrachtet und behandelt. Aber er beſtimt die unbedingte Herrſchaft Gottes noch genauer. "Der höchſte Gott iſt ein ewiges, unendliches, vollkommenſtes Weſen. Das Wort Gott bedeutet Herr; aber jeder Herr iſt nicht Gott; es iſt die Herrſchaft des geiſti-

gen Weſens, welche die Gottheit conſtituirt; es iſt die wahre Herrſchaft, die den wahren Gott conſtituirt; es iſt die höchſte Herrſchaft, die den höchſten Gott conſtituirt; es iſt die falſche Herrſchaft, die den falſchen Gott conſtituirt. Aus der wahren Herrſchaft folgt, daß der wahre Gott lebendig, intelligent und mächtig iſt, und aus ſeinen andern Vollkommenheiten folgt, daß er der höchſte oder höchſt vollkommen iſt. Er iſt ewig, unendlich, und allwiſſend, d. i. er dauert ſeit der Ewigkeit, und wird nie endigen; er beherrſcht Alles, und weiß Alles, was geſchieht und geſchehen kann. Er iſt weder die Ewigkeit, noch die Unendlichkeit; aber er iſt ewig und unendlich; er iſt nicht die Dauer oder der Raum; aber er dauert und iſt allgegenwärtig." Man kann in dieſer unverſtändlichen Tirade Newton's die größte Anſtrengung nicht verkennen, die theologiſchen Attribute oder abſtracten Qualitäten der Gottheit mit menſchlichen Attributen eines vergötterten Monarchen zu vereinbaren. Wir bemerken negative Qualitäten, die dem Menſchen nicht mehr zukommen, einem Oberherrn der Natur beygelegt, der doch wie ein menſchlicher König vorgeſtellt wird. Dem ſey wie ihm wolle; der höchſte Gott hat doch allemal Unterthanen zu ſeiner Herrſchaft nöthig; ſo bedarf auch Gott der Menſchen, um ſeine Herrſchaft auszuüben, indem er ſonſt nicht Re-

gent

gent ſeyn würde. Wie kann aber dieſer Regent wirklich ſeine Herrſchaft über geiſtige Weſen ausüben, die doch oft nicht thun, was er befiehlt, die unaufhörlich ihm widerſtreben, und Unordnungen in ſeinem Reiche verurſachen? Wie kann Gott Monarch der geiſtigen Weſen ſeyn, wenn er ihnen die Freyheit und das Vermögen ließ, ſich gegen ihn zu empören? Eben dieſer Monarch, der Alles mit ſeiner Unermeßlichkeit erfüllt und regiert, regiert Er den Menſchen, wenn dieſer ſündigt, lenkt Er die Handlungen deſſelben, iſt Er in demſelben, wenn dieſer ihn (Gott) ſelbſt beleidigt? Das böſe Princip, oder der falſche Gott (der Teufel), hat er nicht ein weit ausgedehnteres Reich, als der wahre Gott, deßen Plane und Unternehmungen er nach den Lehren der Theologen beſtändig durchkreuzt, und zu vereiteln ſucht oder wirklich vereitelt? Newton ſagt: "Gott iſt Einer und derſelbe, immer und überall, nicht bloß durch ſeine Kraft und Energie, ſondern auch der Subſtanz nach." Aber wie kann ein Weſen, das handelt, das alle Veränderungen der Dinge hervorbringt, immer daſſelbe ſeyn? Was verſteht man unter der Kraft, der Energie, der Subſtanz Gottes? Wenn dieſe Subſtanz geiſtig und unausgedehnt iſt; wie kann ſie irgendwo exiſtiren? Wie kann ſie die Materie in Thätigkeit ſetzen? Wie vorgeſtellt

werden? Und doch ſagt wiederum Newton, daß alle Dinge in Gott enthalten ſind, und ſich in Ihm bewegen, nur ohne reciproke Thätigkeit (ſine mutua paſſione); Gott empfindet nichts von der Bewegung der Körper, und dieſe empfinden nichts von ſeiner Gegenwart. Hier giebt Newton der Gottheit Merkmale, die dem bloß Leeren und dem Nichts zukommen. Sonſt iſt unbegreiflich, wie unter Subſtanzen keine reciproke Action und Paſſion ſeyn könne, die einander durchdringen und ſich von allen Seiten umgeben. Man ſieht offenbar, Newton hat ſich ſelbſt nicht verſtanden. Auf eine ähnliche Weiſe geht der Verfaſſer noch andre Attribute durch, die der Engliſche Weltweiſe der Gottheit zugeſchrieben, und deckt die Nichtigkeit der Begriffe davon, oder den Widerſtreit derſelben mit andern Begriffen oder mit unleugbaren Thatſachen der Erfahrung auf.

§. 2098.

Man konte gegen den Naturalismus, wie er im Syſteme de la nature aufgeſtellt iſt, einwenden, daß doch das Daſeyn der Welt ſich nicht erklären laſſe, wenn man nicht einen gött-

göttlichen Urheber desſelben annehme, ſo wenig wie ein Kunſtwerk in ſeinem Daſeyn begreiflich iſt, wenn man nicht dabey einen Künſtler ſupponirt, der es verfertigt hat. Hierauf antwortet der Verfaſſer: Die Natur iſt kein Kunſtwerk und überhaupt kein Geſchöpf. Sie hat von Ewigkeit her durch ſich ſelbſt exiſtirt; in ihrem Innern iſt und geſchieht Alles; ſie iſt die unermeßliche Werkſtäte zugleich mit Materialien und Inſtrumenten zur Thätigkeit verſehen; alle ihre Erſcheinungen ſind Wirkungen ihrer Energie und der thätigen Urſachen, welche ſie in ſich ſchließt. Ewige, unerſchaffene, unzerſtörbare, unaufhörlich thätige Elemente in der mannichfaltigſten Combination, bringen alle Phänomene, die wir wahrnehmen, hervor, alle guten und ſchlechten Wirkungen, die wir empfinden, alle Ordnung und Unordnung, die wir nur nach den verſchiedenen Arten unterſcheiden, wie wir von den Dingen afficirt werden, mit einem Worte: alle Wunder der Welt, über die wir philoſophiren. Die Elemente haben hierzu nichts weiter nöthig, als ihre beſonderen oder vereinigten Eigenſchaften, und die Bewegung, die weſentlich zu ihnen gehört, ohne daß man zu einem unbekanten Werkmeiſter ſeine Zuflucht nehmen müßte, der ſie ordnet, bildet, verbindet, ordnet und wieder ſcheidet. Angenommen aber einmal, das Univerſum ſey ohne einen Schöpfer und

Erhalter desſelben unbegreiflich; ſo entſtehn die Fragen: Wo ſoll dieſer Schöpfer exiſtiren? Innerhalb oder außerhalb dem Univerſum? Iſt er Materie oder Bewegung? Oder iſt er nichts, als der Raum? In allen dieſen Fällen wäre er entweder Nichts, oder er wäre in der Natur enthalten, und ihren Geſetzen unterworfen. Iſt er in der Natur, ſo kann man ihn nicht anders denken, als daß er die Materie in Bewegung ſey, und man muß ſchließen, daß das die Materie bewegende thätige Princip körperlich und materiell, folglich der Auflöſung fähig ſey. Iſt er aber außerhalb der Natur, ſo hat man keine Vorſtellung mehr von den Orte, welchen er einnimt, noch von einem materiellen Weſen, noch von der Art, wie ein Geiſt ohne Ausdehnung auf die Materie wirken könne, von welcher er doch getrennt iſt, Jene unbekanten Räume, welche die Phantaſie jenſeit der ſichtbaren Welt verſetzt hat, exiſtiren nicht für ein Weſen, das kaum ſieht, was vor ſeinen Füßen liegt; die idealiſche Macht, welche dieſelben bewohnt, kann ſich unſerm Geiſte nur darſtellen, wenn unſere Einbildungskraft zufällig die phantaſtiſchen Farben verbindet, die ſie doch immer aus der Welt zu entlehnen gezwungen iſt, in welcher wir leben; in dieſem Falle bringen wir aber in der Idee nur wieder hervor, was unſere Sinne ſchon wirklich wahrgenommen haben,

ben, und der Gott, welchen wir uns beſtreben von der Natur zu unterſcheiden, oder außerhalb ihren Bezirk zu verſetzen, wird immer nothwendig und wider unſern Willen dahin zurückkehren. Wird keine Intelligenz angenommen, welche die Welt hervorbrachte, ſo folgt daraus gar nicht, daß dieſe das Werk blinder Urſachen ſey. Unter dieſen verſtehen wir ſolche, deren Zuſammenſtimmung, Kraft und Regeln wir nicht kennen. Eben ſo nennen wir diejenigen Wirkungen zufällig, deren Urſachen uns verborgen ſind, weil unſere Unwiſſenheit und Unerfahrenheit uns verhindert hat, ſie vorher wahrzunehmen. Aber die Natur iſt gar keine blinde Urſache, und wirkt gar nicht zufällig. Alles, was ſie thut, würde demjenigen niemals als zufällig erſcheinen, der ihre Art zu wirken, ihre Kräfte und ihren Gang kennte. Was ſie hervorbringt, iſt nothwendig, und nur eine Folge ihrer feſten und beſtändigen Geſetze. Alles iſt in ihr durch unſichtbare Bande verknüpft, und alle Wirkungen, welche wir wahrnehmen, fließen nothwendig aus ihren Urſachen, wir mögen nun dieſe Urſachen kennen oder nicht. Unwiſſenheit von unſerer Seite kann hier allerdings ſtatt finden; aber die Wörter Gott, Geiſt, Intelligenz, werden dieſer Unwiſſenheit nicht abhelfen, im Gegentheil ſie werden dieſelbe vergrößern, indem ſie uns hindern, den natürlichen Urſachen

der von uns bemerkten Wirkungen nachzuforſchen. Dies mag zur Antwort dienen auf den ewig wiederholten Einwurf, welcher den Naturaliſten gemacht wird, daß ſie alles dem Zufalle zuſchreiben. Der Zufall iſt ein Wort ohne Sinn und zeigt höchſtens nur die Unwiſſenheit derer an, die es gebrauchen. Man ſagt z. B. nie habe der Zufall, oder ein zufälliger Wurf der Lettern, ein Gedicht, wie die Ilias, hervorgebracht. Ganz richtig; aber ſind es denn die Lettern, welche das Gedicht hervorbringen? Iſt es nicht wiederum die Natur, welche nach gewißen und nothwendigen Geſetzen einen Kopf ſo organiſirt, daß er fähig wird, ein ſolches Gedicht zu verfertigen? Die Natur iſt es, welche das Gehirn, das Temperament, die Phantaſie, die Leidenſchaften des Dichters ſo bildete, daß er fähig wurde, ein Meiſterwerk zu ſchaffen. Ein ſo organiſirter Kopf, wie der des Homer, verſehen mit derſelben Kraft, derſelben Imagination, mit denſelben Kentnißen bereichert, in dieſelben Umſtände und Verhältniße geſetzt, wird nothwendig und nicht zufällig eine Ilias machen, oder mann müßte leugnen wollen, daß vollkommen gleiche Urſachen nicht vollkommen gleiche Wirkungen hätten. Jener Einwurf gegen den Naturalismus iſt alſo kindiſch und ungerecht.

§. 2099.

Man kann aber auch einmal das theiſtiſche Syſtem als wahr einräumen, und ſeinen Einfluß auf die Moral und Politik unterſuchen. Hier wird es ſich offenbaren, daß es für dieſe weit verderblicher iſt, als das entgegengeſetzte Syſtem des Naturalismus und Fatalismus. Die gangbaren Begriffe der Theologen vom Theismus können nie die Grundlage der theologiſchen und natürlichen Moral werden. Eine Hypotheſe, die den Menſchen nützlich seyn ſoll, müßte ſie glücklich machen. Wie könnte aber eine Hypotheſe, die die Menſchen hiernieden elend macht, ſie zu einer dauerhaften Glückſeligkeit führen? Hat Gott die Sterblichen geſchaffen, um in dieſer Welt, welche ſie kennen, zu zittern und zu ſeufzen: aus welchem Grunde kann man ſich verſprechen, daß er ſie in einer unbekannten Welt mit mehr Milde behandeln werde? Wenn wir irgend einen Menſchen eine ſchreyende Ungerechtigkeit auch nur beyläufig begehen ſehen; muß er uns nicht für immer verdächtig werden, und unſer Vertrauen verlieren? Auf der andern Seite eine Hypotheſe, die Licht über Alles verbreitet, die eine ſehr leichte Auflöſung aller Fragen giebt, bey welcher man ſie anwenden möchte, wenn man auch ihre Gewißheit nicht mit der ſtrengſten Bündigkeit demonſtriren könnte, wür-

de doch wahrſcheinlich die richtige ſeyn; richtiger zum mindeſten, als ein Syſtem, das die klarſten Begriffe verdunkelt, das alle Probleme, welche man durch dasſelbe auflöſen zu können wünſchte, noch unauflöslicher macht, das folglich mit Recht für falſch, unnütz, ja gefährlich angeſehen werden kann. Nun unterſuche man aber einmal ohne Vorurtheil, ob das gangbare theologiſche Syſtem von der Gottheit je eine Schwierigkeit hat heben können von denen, die bey dieſer philoſophiſchen Forſchung unvermeidlich ſind? Hat es nicht gänzlich die Moral verdunkelt, die weſentlichſten Pflichten unſerer Natur zweifelhaft gemacht, alle Begriffe des Rechts und Unrechts, des Laſters und der Tugend verwirrt? Was iſt die Tugend nach dem gangbaren theologiſchen Syſteme? Es iſt die Uebereinſtimmung der menſchlichen Handlungen mit dem Willen des unbegreiflichen Weſens, welches die Natur beherrſcht. Aber was iſt dies Weſen, von welchem man unaufhörlich redet, ohne es zu begreifen; und wie können wir ſeinen Willen erkennen? Die Theologen erklären alsdenn, was dieſes Weſen nicht iſt, ohne je ſagen zu können, was es iſt. Wenn ſie es unternehmen, eine Idee davon zu geben, ſo häufen ſie, wie vorher gezeigt worden, auf jene hypothetiſche Subſtanz widerſprechende unverträgliche Prädikate, die zuſammen ein

Hirn-

Hirngeſpinſt ausmachen, das ſchlechterdings ſich nicht faſſen läßt; oder ſie verweiſen auf übernatürliche Offenbarungen, durch welche jenes Phantom ſeinen göttlichen Willen den Menſchen kund gethan habe. Aber wie wollen ſie die Authenticität der Offenbarung beweiſen? Das wird durch Wunder geſchehen. Wie laſſen ſich aber Wunder glauben, die ſelbſt den Begriffen zuwider laufen, welche uns die Theologie von der allwei en, unveränderlichen, allmächtigen Gottheit mitgetheilt hat? Es bleibt alſo eigentlich zuletzt nichts übrig, als daß man ſich auf die Ehrlichkeit der Prieſter verläßt, die den Auftrag gehabt haben, uns die göttlichen Orakel zu verkündigen. Aber wer bürgt uns wiederum für ihre göttliche Sendung? Sind ſie es nicht ſelbſt, die ſich als unfehlbare Ausleger eines Gottes ankündigen, von welchem ſie geſtehen, daß ſie ihn nicht kennen? Dann werden die Prieſter, wenn ſie als Ausleger des göttlichen Willens angenommen werden, ungeachtet ſie perſönlich verdächtig, und nichts weniger als unter einander einſtimmig ſind, die Schiedsrichter der Moral; ſie werden nach ihren ungewißen Einſichten, oder nach ihren Leidenſchaften, die Regeln feſtſetzen, welche die Menſchen zu befolgen haben; der Enthuſiasmus oder das Intereſſe werden den Maaßſtab ihrer Entſcheidungen abgeben; ihre Moral alſo wird wechſeln, wie ihr Fanatis-

mus und ihre Launen; ihre Nachfolger werden nie wiſſen, woran ſie eigentlich ſich zu halten haben; in ihren geoffenbarten Büchern wird man immer eine wenig moraliſche Gottheit antreffen, die bald die Tugend gebieten, bald Verbrechen und Ungereimtheiten befehlen wird; die bald als Freundinn, bald als Feindinn des menſchlichen Geſchlechts ſich zeigt; bald wohlthätig, vernünftig und gerecht; bald unvernünftig, eigenſinnig, ungerecht und deſpotiſch iſt. Was für ein Reſultat kann nun hieraus für einen vernünftigen Menſchen hervorgehen? Daß weder die unbeſtändigen Gottheiten, noch ihre Prieſter, deren Intereſſe ſich jeden Augenblick verändert, die Muſter oder Schiedsrichter einer Moral ſeyn können, welche eben ſo beſtändig und ſicher ſeyn muß, als die unveränderlichen Geſetze der Natur es ſind, denen die wahre Moral nie Eintrag thun darf. Nach den gewöhnlichen theologiſchen Begriffen von Gott beruhigt die göttliche Güte den Böſen, und beunruhigt die göttliche Strenge den Rechtſchaffenen, und folglich gereichen die Eigenſchaften, welche die gangbare Theologie der Gottheit beylegt, der geſunden Moral ſogar zum Nachtheile. Auf die unendliche Güte Gottes wagen ſelbſt die verdorbenſten Menſchen zu rechnen, wenn ſie ſich Laſtern und Verbrechen übergeben haben. Die Prieſter aller Nationen beſitzen ſogar untriegliche Geheimniße,

um

um auch die boshafteſten Sünder mit der Gottheit wieder auszuſöhnen. Man mag alſo die theologiſche Gottheit betrachten, aus welchem Geſichtspuncte und von welcher Seite man will: ſie kann der Moral nicht zur Baſis dienen, die immer unabänderlich dieſelbe ſeyn muß, und nicht in verſchiedenen Zeiten und Ländern verſchieden ſeyn darf. Eine wahre Moral kann allein auf die Natur des Menſchen gegründet werden, auf die Verhältniße, die unter vernünftigen Weſen nothwendig ſind, deren jedes ſeine Glückſeligkeit liebt, ſich zu erhalten ſtrebt, und deßwegen in Geſellſchaft lebt, um dieſen Zweck deſto ſicherer zu erreichen. Kurz man kann der Moral nichts anders zur Baſis geben, als den Fatalismus (la neceſsité des choſes.) Die Eigenthümlichkeiten der menſchlichen Natur bleiben dieſelben, was es auch für eine Urſache geweſen ſeyn möge, die den Menſchen in ſeinen jetzigen Zuſtand verſetzte, und ihm ſeine Fähigkeiten gab. Wollte man ſagen, daß ohne die Idee der Gottheit der Menſch keine moraliſche Geſinnungen haben, d. i. das Laſter nicht von der Tugend unterſcheiden könne, ſo würde man eben damit behaupten, daß ohne die Idee von Gott der Menſch das Bedürfniß der Speiſen zum Leben nicht empfinden, keinen Unterſchied oder keine Wahl unter ſeinen Nahrungsmitteln treffen könte. Es hieße behaupten, daß wir ohne

den

den Namen, Charakter und die Eigenſchaften des Kochs zu kennen, nicht im Stande wären, zu urtheilen, ob ein Gericht angenehm oder unangenehm, gut oder ſchlecht ſey. Wer da weiß, woran er ſich in Anſehung des Daſeyns und der moraliſchen Attribute Gottes zu halten habe, oder wer dieſe förmlich leugnet, kann doch wenigſtens nicht an ſeiner eigenen Exiſtenz zweifeln. Er kann eben ſo wenig zweifeln an dem Daſeyn gleich ihm organiſirter Weſen, bey denen ihm Alles Qualitäten zeigt, die mit den ſeinigen analog ſind, und deren Liebe oder Haß, Hülfe oder Mishandlung, Achtung oder Verachtung, er durch gewiße Handlungen ſich zuziehen kann. Dieſe Kenntniß iſt für ihn hinreichend, um das Moraliſch Gute und Böſe zu unterſcheiden. Kurz jeder geſund organiſirte Menſch, nnd der dabey die Fähigkeit beſitzt, ſich eine wahre Erfahrung zu erwerben, braucht nur ſich ſelbſt zu betrachten, um einzuſehen, was er Andern ſchuldig iſt. Seine eigene Natur wird ihn beſſer über ſeine Pflichten aufklären, als jene Gottheiten, die er doch nicht anders befragen kann, als in ſeiner eigenen Phantaſie, ſeinen eigenen Leidenſchaften, oder in den Leidenſchaften von Enthuſiaſten und Betriegern. Das bisherige, meynt der Verfaſſer, beweiſe wohl hinlänglich, daß die religiöſe Moral unendlich verlieren würde,

wenn

wenn man ſie mit der natürlichen Moral in Parallele ſetzt, der ſie in den meiſten Puncten widerſpricht. Die natürliche Moral fodert den Menſchen auf, ſich ſelbſt zu lieben, zu erhalten und ſtets auf die Erhöhung der Summe ſeiner Glückſeligkeit bedacht zu ſeyn. Die Religion befiehlt dagegen, einzig einen furchtbaren haſſeswürdigen Gott zu lieben, ſich ſelbſt zu verabſcheuen, dem ſchrecklichen Idole die ſüßeſten und gerechteſten Freuden des Herzens aufzuopfern. Die Natur ſagt dem Menſchen, daß er ſeine Vernunft fragen, und ihr als ſeiner Führerinn folgen ſolle; die Religion lehrt ihn, daß dieſe Vernunft verderbt und nur eine treuloſe Führerinn iſt, die ein triegeriſcher Gott den Menſchen gab, um ſie auf Irrwege zu leiten. Die Natur befiehlt dem Menſchen, ſich aufzuklären, die Wahrheit zu ſuchen, ſich über ſeine Verhältniße zu unterrichten; die Religion macht ihm zur Pflicht, nichts zu unterſuchen, in der Unwiſſenheit zu bleiben, die Wahrheit zu fürchten; ſie überredet ihn, es gebe für ihn kein wichtigeres Verhältniß als dasjenige, was zwiſchen ihm und einem Weſen exiſtirt, wovon er nie eine Erkenntniß haben wird. Die Natur räth dem ſich ſelbſt liebenden Menſchen, ſeine Leidenſchaften zu mäßigen, ihnen zu widerſtehen, ſobald ſie für ſein Wohl verderblich ſind, ihnen durch aus der Erfahrung entlehnte reelle Motive das Gegen-

gewicht

gewicht zu halten; die Religion heißt dem Menſchen als empfindenden Weſen, keine Leidenſchaften zu haben, eine todte unempfindliche Maſſe zu ſeyn, oder die Neigungen durch Motive zu beſtreiten, die von der Einbildung entlehnt und veränderlich, wie dieſe ſelbſt, ſind. Die Natur heißt dem Menſchen, ſeines Gleichen lieben, geſellig, gerecht, friedlich, nachſichtig, wohlthätig ſeyn; die Religion heißt ihm, die Geſellſchaft zu fliehen, ſich von ſeinen Nebengeſchöpfen zu befreyen, ſie zu haſſen, wenn ihre Phantaſie nicht eben ſo träumt, wie die ſeinige, aus Liebe zu Gott die heiligſten Bande zu zerreißen, und alle diejenigen zu beunruhigen, zu verfolgen und gar zu tödten, die nicht auf gleiche Weiſe deliriren wollen. Endlich die Natur lehrt den ſchlechten Menſchen über ſeine Laſter, über ſeine ſchädlichen Neigungen und Verbrechen erröthen; ſie zeigt ihm, daß auch die geheimſten Unordnungen in ſeinem Betragen nothwendig einen ſchädlichen Einfluß auf ſeine eigene Glückſeligkeit, und auf die Glückſeligkeit Anderer äußeren. Die Religion aber ſagt dem Böſewicht: Du darfſt zwar den unbekannten Gott nicht beleidigen. Wenn du dich aber gegen ſeine Gebote der Sünde überläßeſt, ſo erinnere dich, daß er leicht zu verſöhnen iſt. Gehe in ſeinen Tempel, wirf dich demüthig zu den Füßen ſeiner Diener, verſöhne deine Vergehungen durch Opfer,

Gelüb-

Gelübde, Büſſungen und Gebete; dieſe wichtigen Ceremonien werden Dein Gewißen beruhigen, und Dich im Urtheile des Ewigen reinigen.

§. 2100.

Am Schluße des Werks fügt der Verfaſſer eine Apologie der in demſelben vorgetragenen Grundſätze hinzu, aus welcher ich noch Einiges ausheben will. Sie ſind, ſagt er, von der Beſchaffenheit, und ſo erwieſen, daß ſie vernünftige Leſer, die zum Nachdenken fähig und geneigt ſind, wohl von ihren Vorurtheilen befreyen können. Aber auch die deutlichſten Wahrheiten gewinnen keinen Eingang, wenn Fanatismus, Gewohnheit, und Furcht ihnen im Wege ſtehn. Es iſt nichts ſchwerer, als alte verjährte Irrthümer aus den Gemüthern der Menſchen auszurotten. Vollends ſind dieſe unüberwindlich, wenn ſie ſich auf eine allgemeine Uebereinſtimmung ſtützen, durch die Erziehung fortgepflanzt, durch die Gewohnheit eingewurzelt, durch das Beyſpiel beſtärkt, durch Anſehn erhalten, und unauthörlich durch Hoffnungen und Beſorgniße der Völker genährt werden, die oft ihre Irrthümer ſelbſt als die Hülfsmittel gegen die Unglücksfälle betrachten, welche ihnen begegnen. Telles ſont les forces

réunies, qui ſoutiennent l'empire des Dieux en ce monde, et qui paroiſſent devoir y rendre leur trône inébranlable. Man darf ſich alſo gar nicht wundern, wenn der größte Theil der Menſchen ſeine Blindheit liebt, und ſich vor der Wahrheit ſcheuet. In Religionsſachen giebt es Wenige, die nicht mehr oder minder denſelben Meynungen mit dem großen Haufen anhiengen. Wer ſich von der gangbaren Vorſtellungsart dieſes entfernt, wird ſofort für einen anmaßenden, dünkelvollen, oder gar unſinnigen Freydenker gehalten, der weiſer zu ſeyn wähnt, als alle Uebrigen. Bey dem Zaubernamen der Religion und der Gottheit bemächtigt ſich plötzlich ein paniſches Schrecken der Gemüther; ſobald man jene angegriffen ſieht, geräth die Geſellſchaft in Unruhe; jeder glaubt ſchon ſeinen himliſchen Monarchen den rächenden Arm gegen das Land oder die rebelliſche Natur aufheben zu ſehen, die ein Ungeheuer hervorbringen konte, das verwegen genug war, ſeinem Zorne zu trotzen. Selbſt die beſcheidenſten Perſonen werfen doch demjenigen Thorheit und aufrühriſche Denkart vor, der ihrem eingebildeten göttlichen Regenten Rechte ſtreitig macht, die ihr geſunder Verſtand nie unterſucht hat. Man hält alſo auch Jeden, der die Binde des Vorurtheils vor den Augen wegzieht, für einen gefährlichen Bürger; faſt einſtimmig wird die Verurtheilung

über

über ihn ausgeſprochen; die öffentliche Indignation, durch Fanatismus und Betriegerey noch mehr empört, verurſacht, daß man gar auf ſeine Gründe nicht hört; Jeder hält ſich einer Theilnahme an dem Verbrecher ſchuldig, wenn er darauf hörte. Auf dieſe Weiſe wird ein Menſch, der ſeiner Vernunft folgt, der Zögling der Natur, wie eine öffentliche Peſt angeſehen; der Feind eines ſchädlichen Phantoms gilt für den Feind des menſchlichen Geſchlechts; der Unternehmer eines Verſuchs, um einen dauerhaften Frieden unter den Menſchen zu begründen, erſcheint als ein Ruheſtörer der bürgerlichen Geſellſchaft. Bloß bey dem Namen eines Atheiſten ſchaudert der Abergläubige; der Deiſt ſelbſt wird betroffen; der Prieſter wird wüthend; die Tyranney bereitet den Scheiterhaufen; der Pöbel jauchzt bey der Züchtigung, die unvernünftige Geſetze gegen den wahren Freund des menſchlichen Geſchlechts anordnen. Aber was iſt denn eigentlich ein Atheiſt? fragt der Verfaſſer. Verſteht man darunter einen Menſchen, welcher das Daſeyn einer der Materie einwohnenden Urkraft leugnete, ohne welche ſich doch die Natur nicht begreifen läßt; und wäre es gleichwohl jene Bewegkraft der Materie, welcher man den Namen Gottheit beylegte; ſo würde es keine vernünftige Atheiſten geben, und das Wort würde nur Narren bezeichnen. Verſteht man hingegen

unter Atheiſten Menſchen vom Fanatismus be-freyt; geleitet durch die Erfahrung und das Zeugniß ihrer geſunden Sinne; die in der Natur nur das ſehen, was ſich wirklich darin findet, oder was ſie wirklich zu erkennen ver-mögen; die nichts anders wahrnehmen und wahrnehmen können, als eine Materie, ihrem Weſen nach thätig und beweglich, verſchieden combinirt, durch ſich ſelbſt mit verſchiedenen Eigenſchaften begabt, und fähig die Dinge her-vorzubringen, die wir erblicken; die überzeugt ſind, daß man, ohne ſich auf eine chimäriſche Urſache berufen zu müſſen, durch die bloßen Geſetze der Bewegung, die verſchiedenen Bezie-hungen der Dinge zu einander, ihre Verwandt-ſchaft, Analogie, Attraction und Repulſion er-klären könne; die nicht zu begreifen vermögen, was ein Geiſt iſt, und auch gar kein Bedürf-niß haben, körperliche Urſachen zu vergeiſti-gen, d. i. unbegreiflich zu machen; die nicht der Meynung ſind, daß man die Bewegkraft des Univerſum's beſſer kennnen lerne, wenn man ſie einem Weſen auſſerhalb dem großen NaturGanzen, deßen Daſeyn unvorſtellbar, wie ſein Ort iſt, beylegt; die endlich die nega-tiven und abſtracten theologiſchen Attribute der Gottheit durchaus nicht mit den menſchlichen und moraliſchen Qualitäten zu vereinigen wiſſen, welche ebenfalls der Gottheit zugeſchrieben wer-den; verſteht man unter Atheiſten ſolche Men-

ſchen

ſchen, ſo iſt freylich an ihrer Exiſtenz nicht zu zweifeln, und es würden ihrer noch Mehr ſeyn, als wirklich ſeyn mögen, wenn das Licht einer geſunden Vernunft und Naturkenntniß allgemeiner verbreitet wäre. Dann würde man ſie aber auch nicht als unvernünftige oder raſende Menſchen verurtheilen. Im Gegentheile man würde ſie für Menſchen ohne Vorurtheile erklären, deren Meynungen, oder wenn man will, deren Unwiſſenheit dem menſchlichen Geſchlechte weit nützlicher wäre, als die eiteln Wiſſenſchaften und Hypotheſen, die nun ſchon ſeit ſo langer Zeit eine ſeiner vornehmſten Plagen ausmachen. Die Theologen kennen alſo den wahren Sinn des Atheismus nicht, indem ſie ihn verdammen. Der Verfaſſer wirft zuletzt noch die Frage auf: Ob der Atheismus mit der Moral verträglich ſey? Wie er dieſe Frage beantwortet hat, läßt ſich aus dem bisherigen leicht erachten. Als ſeinen Gegner ſtellt er den Abbadie auf. Dieſer behauptete: Ein Atheiſt könne keine Tugend haben; die Rechtſchaffenheit und Frömmigkeit ſeyen für ihn Chimären; er kenne kein anderes Geſetz, als ſein Intereſſe, und bey dieſer Vorausſetzung werde das Gewiſſen ein Vorurtheil, das Recht ein Irrthum; dem Wohlwollen werde ſein Grund entzogen; die Bande der Geſellſchaft würden zerrißen; die gegenſeitige Treue aufgehoben; der Freund könne den Freund,

der Bürger ſein Vaterland, der Sohn den Vater, verrathen und ermorden, ſobald das Intereſſe es ſodere, und die Handlung nicht die Ahndung der Obrigkeit zu fürchten habe. Die unverletzlichſten Rechte und heiligſten Geſetze könten dann für nichts anders, als für Träume und Viſionen gelten. Der Verfaſſer erwiedert: Ein ſolches Betragen könne niemals von einem empfindenden, denkenden, vernünftigen Weſen erwartet werden; ſondern nur von einem Raſenden, einem wilden Thiere, das gar keine Idee von den natürlichen Verhältnißen habe, die unter Weſen ſtatt finden, welche einander für ihr gegenſeitiges Wohl nothwendig bedürfen. Das entworfene Bild eines Atheiſten, und die vermeynten Folgen dieſer Denkart, wären alſo in der Wirklichkeit unmöglich. Der Atheiſt kennt die Geſetze ſeiner eigenen Natur und der Natur der Dinge außer ihm; er hat Erfahrung, und dieſe lehrt ihn, daß ihm das Laſter ſchaden könne; daß ſeine geheimſten ſchlechten Abſichten und Verbrechen einſt ans Licht kommen mögen; daß die geſellſchaftlichen Verbindungen mit andern Menſchen ihm nützlich und wohlthätig ſind; daß alſo ſein Intereſſe ſodere, ſich an das Vaterland, das ihn ſchützt, und ihm den ſichern Genuß der Naturgüter verſchafft, anzuſchließen; daß er, um ſelbſt glücklich zu werden, die Liebe Anderer zu gewinnen ſuchen

müſſe

müſſe; daß Gerechtigkeit und Wohlwollen zur Erhaltung der Geſellſchaft ſchlechterdings nothwendig ſeyen, und Niemand, wie viel Macht er auch immer beſitzen möge, ruhig und mit ſich ſelbſt zufrieden ſeyn könne, der ſich bewußt iſt, daß er ein Gegenſtand des öffentlichen Haßes ſey. Unter dieſen Umſtänden kann auch der entſchiedenſte Atheiſt ſeine Pflichten nicht verkennen, die er ſich ſelbſt und Andern ſchuldig iſt; er hat alſo eine Moral, und ſehr triffige Gründe, ſie zu befolgen; und wenn ſeine Vernunft nicht durch blinde Leidenſchaften oder böſe Gewohnheiten verderbt iſt; ſo wird er einſehen, daß die Tugend für jeden Menſchen der ſicherſte Weg zur Glückſeligkeit iſt. Der Atheiſt oder Fataliſt gründen ihre Syſteme auf die Nothwendigkeit; ihre moraliſchen Speculationen, auf demſelben Grunde erbauet, ſind wenigſtens feſter und unwandelbarer, als diejenigen, die ſich nach der veränderlichen Idee einer Gottheit richten, welche wiederum von den Einſichten, Leidenſchaften und Gemüthsſtimmungen derer abhängt, die ſie bilden. Die Natur der Dinge und ihre Geſetze ſind keiner Veränderung unterworfen; der Atheiſt iſt immer gezwungen, Laſter und Thorheit zu nennen, was ihm ſelbſt ſchadet, ſo wie Verbrechen, was Andern verderblich iſt, hingegen mit dem Namen der Tugend zu bezeichnen, was ihnen vortheilhaft iſt, und zu ihrem dau-

ernden Glücke beyträgt. In jeder Hinſicht ſind alſo die Principien des Atheiſten unerſchütterlicher, als die des theologiſchen Enthuſiaſten. Leugnet jener auch die Exiſtenz Gottes, ſo kann er doch ſeine eigene, nnd die Exiſtenz anderer ihm ähnlicher Weſen nicht leugnen, und eben deßwegen kann er auch nicht die Exiſtenz von Prinzipien der Moral bezweifeln. Wendet der Atheiſt dieſe moraliſchen Principien nicht auf ſein Betragen an; wird er ein Spiel eines verderbten Temperaments, und läßt er ſich durch fehlerhafte Gewohnheiten und Leidenſchaften zu Laſtern fortreißen, ſo ſcheint er freylich jene zu vergeſſen; aber es folgt daraus nicht, daß er gar keine moraliſche Grundſätze habe, oder daß ſie falſch ſeyen; es folgt bloß, daß er ſeiner Vernunft nicht gehorche, wie dies nicht minder oft bey denen der Fall iſt, die ſich zur theologiſchen Moral bekennen. Nichts iſt gemeiner unter den Menſchen, als eine auffallende Uneinigkeit zwiſchem ihrem Verſtande und ihrem Herzen, d. i. zwiſchen ihrem Temperamente, ihren Leidenſchaften, Gewohnheiten, Phantaſieen, und ihren Urtheilen, ſofern ſie Reſultate der unbefangenen Reflexion ſind. Nur dann, wenn unter dieſen Harmonie ſtatt findet, bemerkt man einen Einfluß der Speculation auf die Praxis. Die ſicherſten Tugenden eines Menſchen ſind ſtets diejenigen, die aus ſeinem Temperamente hervorgehn, und

auf

auf demſelben beruhen. Es kommt folglich allemal darauf an, zu unterſuchen, ob die Principien des Atheiſten wahr ſeyen, nicht aber ob ſein wirkliches praktiſches Verhalten Beyfall verdiene? Ein Atheiſt als ſolcher kann eine vortreffliche auf die Natur der Dinge, die Erfahrung und Vernunft gegründete Theorie haben, und überläßt ſich dennoch Ausſchweifungen, die ihm ſelbſt und der Geſellſchaft gefährlich ſind. Dann iſt er ohne Zweifel ein inconſequenter Menſch; aber er iſt nicht mehr zu fürchten, als ein religiöſer Zelot, der an einen guten, gerechten und vollkommnen Gott glaubt, und nicht unterläßt im Namen desſelben die abſcheulichſten Handlungen zu begehen. Warum ſollte ein atheiſtiſcher Tyrann furchtbarer ſeyn, als ein fanatiſcher? Ein ungläubiger Philoſoph ſtiftet bey weitem das Unheil nicht, und kann es nicht ſtiften, was ein fanatiſcher Prieſter bewirkt, der die Zwietracht unter ſeine Mitbürger verbreitet. Allerdings mag es wohl Atheiſten gegeben haben, die den Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen leugneten, und damit das Fundament aller Moral vernichteten. Von dieſen läßt ſich aber nichts weiter ſagen, als daß ſie über dieſen Punct falſch urtheilten, daß ſie die Natur des Menſchen und die wahre Quelle ſeiner Pflichten verkannten, und in dem irrigen Wahne ſtanden, die Mo-

ral ſey eine eben ſo erträumte Wiſſenſchaft, wie die Theologie, und wenn die Götter einmal vernichtet wären, ſo wären damit alle Bande der menſchlichen Geſellſchaft zerrißen. Eine ſolche Vorſtellungsart widerlegt ſich inzwiſchen ſelbſt, ſobald die vernünftige Reflexion darauf gerichtet wird. Man darf nur die Leugner des Unterſchiedes zwiſchen Tugend und Laſter fragen: ob es ihnen gleichgültig ſeyn würde, geſchlagen, beraubt, verleumdet, undankbar behandelt, von ihren Gatten entehrt, von Kindern inſultirt, von Freunden verrathen zu werden? Die Antwort wird beweiſen, daß es einen Unterſchied des Werthes der menſchlichen Handlungen gebe, und daß dieſer keinesweges durch eine Convention unter den Menſchen entſtehe, oder auf Ideen von der Gottheit, und Belohnung oder Beſtrafung derſelben in einem andern Leben, beruhe. Ueberhaupt, meynt der Verfaſſer, könne man die Feinde der menſchlichen Vernunft auffodern, ein einziges Beiſpiel anzuführen, aus dem erweislich wäre, daß bloß philoſophiſche der Religion entgegengeſetzte Vorſtellungsarten und Behauptungen Unruhen in einem State erweckt hätten. Alle Religionsſtreitigkeiten rührten von theologiſchen Meynungen her, weil die Regenten und Völker ſo thöricht waren ſich einzubilden, daß ſie daran Theil nehmen müßten. Nur jene eitle Philoſophie iſt gefährlich, welche

che die Theologen mit ihren Syſtemen verbunden haben. Es giebt ja faſt keine theologiſche Frage, welche nicht der menſchlichen Geſellſchaft unzählige Uebel zugezogen hätte, während alle Schriften der Atheiſten, ſowohl der ältern als der neuern, keinem andern geſchadet haben, als ihren eigenen Verfaſſern, die nicht ſelten ein Opfer der allmächtigen Betriegerey der Prieſter wurden. Freylich iſt der Atheismus kein Syſtem, das für den großen Haufen paßte, ſofern dieſer gemeiniglich unter der Vormundſchaft ſeiner Prieſter ſteht. Eben ſo wenig taugt er für die leichtſinnigen Charaktere, die der Geſellſchaft mit ihrer Unnützlichkeit und ihren Laſtern beſchwerlich fallen, für ehrgeitzige, intriguante, unruhige Köpfe, die ihr Intereſſe darin finden, Alles in Bewegung zu ſetzen, und zu verwirren; noch weniger für eine große Zahl ſonſt wohl unterrichteter einſichtsvoller Menſchen, die nicht den Muth haben, ſich von ihren einmal gefaßten Vorurtheilen loszuwinden. Es kommen ſo manche Urſachen zuſammen, welche die Menſchen in den mit der Muttermilch eingeſogenen Irrthümern beſtärken, daß jeder Schritt, mit welchem ſie ſich davon entfernen, ihnen unendlich ſchwer wird. Selbſt die aufgeklärteſten Leute hangen zuweilen von irgend einer Seite an dem allgemeinen Wahne. Man ſieht ſich gleichſam iſolirt; man redet die Sprache der Geſellſchaft nicht, wenn

man

man allein ſeiner eigenen Meynung iſt; es gehört ein hoher und ſeltener Grad des Muthes dazu, eine Denkart anzunehmen, die nur von ſehr Wenigen gebilligt wird. In Ländern, wo die Wiſſenſchaften beträchtliche Fortſchritte gemacht haben, und wo zugleich Freiheit des Denkens herſcht, wird man leicht eine große Zahl Deiſten oder Ungläubige antreffen, die zufrieden, die gröbſten Vorurtheile des großen Haufens abgelegt zu haben, doch nicht wagen, bis zur Quelle zurückzugehn, und die Gottheit ſelbſt vor dem Richterſtuhl der Vernunft zu fodern. Blieben dieſe Denker nicht auf halbem Wege ſtehn, ſo würde ihnen die weitere Nachforſchung bald beweiſen, daß der Gott, deßen Daſeyn und Natur ſie nicht den Muth haben, genauer zu prüfen, ein eben ſo ſchädliches Weſen, und für die geſunde Vernunft eben ſo empörend iſt, als es alle Dogmen, Fabeln, Myſterien, und abergläubiſchen Gebräuche ſind, deren Verwerflichkeit ſie bereits anerkant haben. Sie würden einſehen, was nun von dem Verfaſſer ausführlich dargethan ſeyn ſoll, daß alle jene Meinungen bloß nothwendige Folgen gewißer Grundbegriffe ſind, welche ſich die Menſchen von einem göttlichen Phantome gemacht haben, das, ſobald man ſeine Exiſtenz einräumt, auch allen den Wahn nach ſich zieht, welchen die Phantaſie darüber erſinnen kann. Ein wenig Nachdenken

würde

würde ihnen auch zeigen, daß gerade dies Phantom die wahre Urſache aller der Uebel iſt, welche die bürgerliche Geſellſchaft drücken. Endloſe und blutige Streitigkeiten, die unaufhörlich durch die Religion und den religiöſen Parteygeiſt erzeugt werden, ſind die unvermeidlichen Wirkungen der Wichtigkeit, welche man auf eine Chimäre legt, die ſtets geeignet iſt, die Gemüther gegen einander zu erhitzen. Sehr viele Menſchen erkennen wohl, daß die Ausſchweifungen des Aberglaubens für die menſchliche Geſellſchaft ſehr weſentliche Uebel ſind; ſie klagen über die Misbräuche der Religion. Aber ſehr wenige erkennen, daß eben jene Ausſchweifungen nothwendige Folgen von den Fundamentalprincipien aller und jeder Religion ſind, die ſelbſt nur auf falſche und nachtheilige Begriffe (notions facheuſes) gegründet ſeyn kann, welche man ſich von der Gottheit zu machen genöthigt iſt. Man bemerkt oft Menſchen, die ſich für ihre Perſon über religiöſe Vorurtheile erhoben haben, aber dennoch behaupten, daß dieſe Vorurtheile nothwendig für den großen Volkshaufen ſeyen, welcher ohne dieſelben nicht in Schranken gehalten werden könne. Heißt das Raiſonnement nicht eben ſo viel, als wenn man behauptete: Das Gift ſey dem Volke nothwendig, oder man müſſe es nothwendig vergiften, damit es ſeine Kräfte nicht misbrauche? Heißt es nicht eine Nothwendigkeit

keit annehmen, das Volk unvernünftig zu machen, und durch Phantome zu blenden, damit es ſich Fanatikern oder Betriegern unterwerfe, die hernach ſeine Thorheiten benutzen werden, um die ganze Welt zu verwirren, und auf den Trümmern aller bürgerlichen Macht ihre eigene Herrſchaft zu erheben? Ueberdem ſollte es wirklich wahr ſeyn, daß die Religion auf die Sitten der Völker einen wahrhaft nützlichen Einfluß habe? Man ſieht leicht, die Religion unterwirft den großen Hauſen, ohne ihn zu beſſern; ſie macht daraus einen Haufen unwiſſender Sclaven, die durch paniſche Schrecken unter dem Joche von Tyrannen und Prieſtern ſeufzen; ſie macht dumme Menſchen, die auf gewiße leere und unnütze Gebräuche einen weit höhern Werth legen, als auf die wirklichen und nützlichen Tugenden und Pflichten der Moral, in denen man ſie niemals unterrichtete. Wenn auch die Religion zufällig einzelne furchtſame Menſchen in Schranken hält; ſo hat ſie doch keineswegs dieſelbe Wirkung bey der großen Volksmaſſe, die ſich nichts deſto weniger von den epidemiſchen Laſtern hinreißen läßt, welche unter ihr herrſchend geworden ſind. Da wo der Aberglaube am meiſten triumphirt, wird man immer die wenigſte Sittlichkeit finden. Es iſt allemal ein trauriges Vorurtheil an ſich ſelbſt, daß es nützliche Irrthümer gebe, und daß Wahrheit gefährlich werden könne. Das Vorurtheil kann das Elend auf der Erde

ver-

verewigen. Die Menſchheit verdankt alle ihre Leiden vielmehr dem Irrthume; was man finden wird, ſobald man nur den Gründen jener mit Unbefangenheit nachforſcht. Unter dieſen Irrthümern aber ſind eben die religiöſen die verderblichſten wegen des Werthes, den man ihnen beymißt; wegen des Stolzes, den ſie den Herſchern einflößen; wegen der Herabwürdigung der Unterthanen. Hieraus fließt unmittelbar, daß eben die geheiligten Irrthümer der Menſchen es ſind, zu deren gänzlicher Vernichtung das Intereſſe der Menſchheit auffordert, welche ſich alſo auch die geſunde Philoſophie am angelegenſten ſeyn laſſen muß. Bürgerliche Unruhen und Revolutionen ſind hiervon gar nicht zu beſorgen. Je freyer die Wahrheit ſprechen wird, deſto einleuchtender wird ſie ſeyn; deſto weniger wird ſie alſo auch die Menſchen zu Unordnungen verführen. Die Urſache demnach, warum der Atheism von jeher auch vorurtheilfreye Perſonen beunruhigt hat und noch beunruhigt, liegt darin, daß man die Gründe und Folgen desſelben nicht genug entwickelte. Man findet einen zu großen Abſtand zwiſchen dem gemeinen Aberglauben und der abſoluten Irreligion; man glaubt alſo, einen weiſen Mittelweg einzuſchlagen, indem man gewißermaßen den Irrthum mit der Wahrheit zu vermählen ſucht; man läßt allenfalls das Princip zu, aber man verwirft die Folgerungen;

gen; ſo behält man das Phantom bey, nnd wird nicht gewahr, daß dieſes über kurz oder lange dieſelben Wirkungen und Thorheiten in den Köpfen der Menſchen hervorbringen muß, die man doch gerne verhüten oder ausrotten wollte. Die meiſten Ungläubigen und philoſophiſchen Reformatoren behauen einen vergifteten Baum, wagen es aber nicht, die Axt an die Wurzel zu legen; als ob aus dieſer Wurzel nicht bald derſelbe Stamm wieder hervorſchießen würde. Die Theologie oder die Religion werden immer brennbaren Stoff enthalten; und dieſer wird in der Phanthaſie der Menſchen ſich immer aufs neue entzünden. So lange die Prieſterſchaft das Recht haben wird, der Jugend die Köpfe zu verdrehen, ſie zu gewöhnen, vor Worten zu zittern, die Nationen durch den Namen eines furchtbaren Gottes zu beunruhigen, wird auch der Fanatismus der Tyrann der Geiſter ſeyn, und der Betrug wird nach Willkühr in den Staten Verwirrung erzeugen und verbreiten können. Das anfangs unbedeutend ſcheinende Phantom, durch die Phantaſie der Menſchen ſtets genährt, ausgebildet, vergrößert, wird nach und nach ein hinlänglich mächtiger Koloß werden, um alle Köpfe in Verwirrung zu bringen, und bürgerliche Reiche zu zerſtören. Der Deismus alſo iſt überhaupt ein Syſtem, wobey der menſchliche Geiſt nicht lange verweilen kann. Auf ei-

einer Chimäre erbaut, muß er bald und nothwendig in einen gefährlichen Aberglauben ausarten.

Ich habe abſichtlich den Inhalt des Syſteme de la nature ausführlicher dargeſtellt. Weder im Alterthume, noch in den neuern Zeiten, iſt der Naturalismus und Fatalismus ſo vollſtändig, ſcheinbar gründlich uud blendend, und mit ſo ſorgfältiger Hinſicht auf die entgegengeſetzten Syſteme der Theologie und Moral vorgetragen worden, wie es von dem Verfaſſer des Syſteme de la nature geſchehen iſt. Er iſt daher auch als der Herold des neuern Atheismus in Frankreich, beſonders ſo wie dieſer aus den Schriften der ſogenannten Encyklopädiſten hervorleuchtet, zu betrachten. Die übrigen franzöſiſchen Naturaliſten haben nur ſeine philoſophiſchen Gründe wiederholt, weiter ausgeführt, mit ihrem Witze ausgeſtattet, oder ſie durch Spöttereyen über die poſitive Religion, und die Erkentnißquelle derſelben, die Bibel, zu unterſtützen geſucht. Für Leſer, die nicht in der philoſophiſchen Speculation ſehr geübt, und mit dem Geiſte der verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme ſehr vertraut ſind, kann es daher auch keine gefährlichere Schrift geben, als das Syſteme de la nature; zumal da der Verfaſſer bey allem ſeinen Eifer für Naturalismus und Fatalismus doch die Nothwendigkeit der Moral behauptet, und dieſe auf eine eigene Weiſe zu begründen ſucht. In manchen

einzelnen Puncten, beſonders was die falſchen Religionen, und den Misbrauch des Chriſtenthums betrifft, hat er auch unleugbar Recht, und dieſes iſt es vorzüglich, was für ſeine Philoſophie überhaupt einnimt.

Die Hauptfrage, von deren Entſcheidung die Gültigkeit des Naturalismus und Fatalismus, wie er hier aufgeſtellt worden iſt, abhängt, iſt dieſe: Ob ſich das Weltall, wie es iſt, namentlich die intellectuale und moraliſche Welt, einzig aus den Geſetzen der Bewegung der ewigen Materie, aus dem bloßen Mechanismus, erklären laſſen: Hier bleiben aber zwey Puncte übrig, die in dem Mechanismus ihre Auflöſung nicht finden, die Zweckmäßigkeit der Dinge, und die Freyheit. Die Materie, ſo weit wir ſie durch Erfahrung kennen lernen, iſt ein Syſtem blinder Kräfte, deren Wirkſamkeit freylich gewißen Geſetzen, die in der Natur der Materie ſelbſt ihren Grund haben, unterworfen iſt, aus denen ſich aber Alles, was wir auf Vernunft zurückführen, ſchlechterdings nicht herleiten läßt. Ein blindes Schikſal für den Urheber der Zweckmäßigkeit halten; die Vernunft zu einem Producte der Unvernunft machen, iſt doch der offenbarſte Widerſpruch. Wollte man auch eine zweckmäßige Wirkſamkeit in der ſogenannten lebloſen organiſchen Natur, und auch in der thieriſchen Welt leugnen; ſo iſt ſie doch in der Natur des Menſchen unverkennbar. Es exiſtirt eine menſchliche Kunſt,

die

die nach Zwecken wirkt, und mit welcher die Natur bey ihrer Thätigkeit eine Analogie hat, ſo daß ſich auch die Natur, als das unermeßliche Laboratorium eines unendlich mächtigen und weiſen vernünftigen Künſtlers anſehen läßt. Das Vermögen des Menſchen aber, nach einem Zweckbegriffe zu wirken, für eine zufällige oder gar nothwendige Combination der Bewegkräfte der Materie zu erklären, iſt eine Erklärung, die ſich nie beweiſen läßt, und alſo auch für die Vernunft ewig unbefriedigend bleibt. Abſtrahiren wir von aller Intelligenz, allem vernünftigen Principe in der Natur, ſo iſt die Zweckmäßigkeit der Naturwirkungen ſchlechthin unbegreiflich. Keine Kraft weiß von der andern; jede wirkt blind und unabſichtlich; wie wäre eine Zuſammenſtimmung der Kräfte zu Zwecken, und wiederum aller dieſer einzelnen Zwecke zu einem Endzwecke im Ganzen möglich? Es iſt auch eine auffallende Lücke in dem Syſteme de la nature, daß der Verfaſſer nicht verſucht hat, die Zweckmäßigkeit aus den bloßen Bewegkräften der Materie, und mannichfaltigen Combinationen derſelben herzuleiten. Muß man aber einmal, um die Zweckmäßigkeit zu begreifen, ein von der Materie weſentlich verſchiedenes Prinzip, eine Weltintelligenz, oder ein Princip aller Intelligenzen überhaupt annehmen; ſo verliert der Naturalismus die Einheit und Selbſtſtändigkeit ſeines Princips, der ſich ſelbſt bewegenden Materie, und kann ſich nicht gegen den Theismus behaupten.

Zu einer Prüfung aller der Gründe, die der Vf. für den Fatalismus vorgebracht hat, iſt hier nicht der Ort. Sein Naturalism hängt mit dieſem aufs genaueſte zuſammen. Nur Eines hat er hinreichend zu erklären unterlaſſen, woher das Bewußtſeyn der Freyheit beym Menſchen ſtamme, wenn dieſer nichts weiter als eine Maſchine iſt, die durch ein ewig nothwendiges Schickſal determinirt wird? Sein Moralſyſtem, das er in der Folge entwickelt, ſteht auch mit ſeinem Determinismus in dem geradeſten Widerſpruche. Er giebt einen Unterſchied des Guten und Böſen in den menſchlichen Handlungen zu. Jenes iſt das, was dem Menſchen ſelbſt und Andern nützt, dieſes iſt das, was ihm und Andern ſchadet. Nach dieſer Vorausſetzung empfiehlt er alſo auch Pflichten des Wohlwollens und der Menſchenliebe gegen Andere. Wie ſind aber dieſe Pflichten und ihre Erfüllung möglich, wenn bey den Handelnden gar keine Freyheit obwaltet? Herſcht in Allem, was der Menſch empfindet, vorſtellt, will, und thut, ein nothwendiges Schikſal, ſo iſt alle Moral nur Tand, und alle Moralität Wahn und Täuſchung. Der größte Böſewicht, deßen Handlungen ihm ſelbſt und der Geſellſchaft am nachtheiligſten ſind, handelt alsdenn ſo, wie ihn das Schikſal mechaniſch determinirt, und kann nicht anders handeln; ſo wie der wohlwollendſte edelſte Menſch ebenfalls nur ein Werkzeug in der Hand der fatalen Nothwendigkeit iſt. Es kann hier weder von Laſter und Schuld, noch von Tugend und

Würdigkeit, die Rede ſeyn. Die Moral, welche der Vf. mit ſeinen theoretiſchen Principien in Verbindung zu ſetzen, und ſogar aus dieſen herzuleiten ſucht, iſt an ſich ſelbſt nur erſchlichen, und jenen Principien geradehin entgegengeſetzt. Daß aber durch den Naturalismus und Fatalismus alle Moralität aufgehoben wird, und als Chimäre und Täuſchung erſcheint, iſt ein Hauptvorwurf, welchen man dieſer philoſophiſchen Vorſtellungsart machen kann.

Auf eine unwiderlegliche Art hat der Vf. gezeigt, daß keine theoretiſche Erkentniß von Gott und ſeinen Eigenſchaften möglich iſt, und daß jede Theologie, die eine ſolche zu enthalten vorgiebt, aus innern Widerſprüchen beſteht. Eben ſo richtig urtheilt er auch über die verderblichen Folgen des religiöſen Aberglaubens, der Herſchſucht der Prieſter, für das menſchliche Geſchlecht. Allein Beweiſe für die Wahrheit ſeines Naturalismus hat er mit Unrecht hiervon entlehnt. Wenn auch keine theoretiſche Erkentniß von Gott möglich iſt, ſo ſind wir doch zum Glauben an eine intelligente und moraliſche Gottheit berechtigt, die der Urheber des Reichs der Natur und der Sitten iſt, und deren Weſen und Verhältniß zur Welt eben darum nicht erkannt werden kann, weil keine Eigenſchaft endlicher Dinge auf ſie paßt. Wenn falſche Religionen und Aberglauben verderbliche Wirkungen für die Völker hervorbringen; ſo kann man keinesweges daſſelbe von einer wahren auf Moralität ge-

gründeten Religion, vielmehr muß man ſchlechthin das Gegentheil behaupten. Daß aus dem verbreiteten Naturalismus und Vernachläſſigung aller Religion auch die größte Sittenloſigkeit der Erfahrung nach ſo wie bey Individuen, ſo bey Völkern, entſpringen kann und wirklich entſpringt, hat der Vf. viel zu wenig in Erwägung gezogen. Es mag freylich einzelne Menſchen geben, die auch bey naturaliſtiſchen Principien, dennoch Rechtlichkeit und Wohlwollen gegen ihre Mitmenſchen beobachten, deren Charakter alſo durch den Mangel an Religion nicht zum Schlimmen ausartet; allein bey dem großen Haufen, ſelbſt der cultivirteſten Nationen, wird aller Erfahrung nach dieſes niemals der Fall ſeyn. Eine moraliſche Religion wird deßwegen auch immer Bedürfniß und Wohlthat für die Völker bleiben, und eben dieſe wird auch dem Aberglauben, und jedem hierarchiſchen Unfuge vorbeugen.

§. 2101.

Im Gegenſatze zu dem Syſteme de la nature will ich hier gleich das Werk des J. B. Robinet de la nature charakteriſiren, das mit jenem ohngefähr um dieſelbe Zeit erſchien. Der Verfaſſer verfolgte in demſelben folgende vier Hauptzwecke. Er wollte erſtlich eine beſſere Theo-

Theodicäe begründen, als die bisherige Philoſophie aufgeſtellt hatte. Ein durchaus gutes Weſen kann nicht Urheber des Uebels und des Böſen ſeyn, ſelbſt nicht durch eine bloße Zulaſſung, die Folge vorheriger guter Rathſchlüße war; denn ſofern die Gottheit abſoluter Beherſcher der Ereigniße iſt, müſſen auch die Folgen von Rathſchlüßen in ihrer Gewalt ſtehen, und bey jener Vorausſetzung komt man alſo in Gefahr, die höchſte Bosheit mit der höchſten Güte vereinigen zu müſſen. Robinet wollte alſo dagegen zeigen, daß vermöge einer metaphyſiſchen Nothwendigkeit in einer endlichen Welt das Uebel weſentlich mit dem Guten verbunden ſey; daß daher von beyden ohngefähr eine gleiche Summe in der Welt exiſtire; und hieraus ein nothwendiges Gleichgewicht des Uebels und Guten in der Natur entſpringe, welches die Harmonie derſelben bewirke. Zweytens wollte er die Principien der Erzeugung und Fortpflanzung in der Natur aufklären. Die Analogie der Natur fodert, daß vom Atom, der ſich unſerer ſinnlichen Wahrnehmung entzieht, bis zum leuchtenden Weltkörper, alle Weſen ſich auf dieſelbe Art wieder erzeugen. Vermöge der Einförmigkeit dieſes Geſetzes ſehen wir alle Reiche, Gattungen und Arten der Natur ſich erneuern und immer wiederkehren. Mit Hülſe einer genauen Logik und einer hinlänglichen Menge von Thatſachen, muß ſich alſo

die einförmige Erzeugung der Naturdinge, die anfangs paradox ſcheint, mehr als wahrſcheinlich machen laſſen. Drittens: Da auch der Verfaſſer der Hypotheſe der Engliſchen Philoſophen beypflichtet, daß die Moralität ſich auf einen beſondern Inſtinct im Menſchen gründe, ſo wollte er den Faden der Unterſuchung hierüber da aufnehmen und fortſetzen, wo ihn jene fallen ließen. Er wollte den Mechanismus dieſes ſechsten (moraliſchen) Sinnes entwickeln, der den übrigen Sinnen ähnlich, aber edler als ſie, und, anſtatt daß jene bloß zum Gebrauche des Individuums dienen, für die geſamte Menſchengattung beſtimt iſt. Hiermit hieng denn auch eine Erörterung des Einflußes der Theorie vom moraliſchen Sinne auf die bürgerliche Geſellſchaft und die Geſetzgebung zuſammen. Viertens: Unter Geiſtern verſteht Robinet denkende Subſtanzen, wie auch ihr Weſen und Urſprung beſchaffen ſeyn möge, über welche letztern Puncte er ſich nur Muthmaßungen erlaubt. Die Theorie der Thätigkeiten dieſer Geiſter nach den Regeln der Optik und Akuſtik, als beſtändigen und unwandelbaren Principien, nennt er die Phyſik der Geiſter, die den Beſchluß des Werkes ausmacht.

§. 2012.

Wenn man die Veränderungen der Natur im Allgemeinen betrachtet, ſo ſollte man glauben, daß ſie mit ſich ſelbſt unanfhörlich mit einer grauſamen Beharrlichkeit im Streite ſey. Die Zeit bringt ſich ſelbſt hervor, und vertilgt ſich ſelbſt; ſie erzeugt Alles, und verzehrt wiederum ihre eigenen Kinder. Die Elemente dienen ſclaviſch ihrem ſich widerſprechenden Willen. Bald helfen ſie den Geſchöpfen der Natur in ihrer Exiſtenz, und der Erhaltung derſelben; bald tragen ſie wiederum dazu bey, dieſe Exiſtenz zu zerſtören. So ſteht in der Natur das Uebel mit dem Guten ſtets in einem gleichen entgegengeſetzten Verhältniße, wie der Vf. durch eine große Mannichfaltigkeit von Beyſpielen weiter ausführt. Um ſeine Erklärung von dieſem Verhältniße des Guten und Uebels in der Welt vorzubereiten, ſtellt er folgende Sätze auf. **Erſtlich:** Die Geſchöpfe verlieren in jedem Augenblicke eben ſo viel an Exiſtenz, als ſie davon empfangen. Was nicht iſt, wird nicht verändert; es bleibt immer in derſelben Negation des Daſeyns; was unendlich iſt, iſt unwandelbar; es kann kein neues Seyn empfangen; aber die endlichen Dinge, die zwiſchen jenen beyden in der Mitte ſind, müſſen ſich in jedem Augenblicke verändern. Sie haben die Exiſtenz nur zum Thei-

 le,

le, und die Portion, welche ſie davon auf einmal beſitzen, iſt die möglich kleinſte. Sie iſt durch den gegenwärtigen Augenblick begrenzt; denn das Endliche iſt ſchlechterdings keiner Dauer fähig. Könte das Endliche mehr Momente nach einander in demſelben Zuſtande beharren, ſo würde es auch eine längere Zeit dauern können, und dann würde man die Dauer in der Zeit mit der Ewigkeit verwirren, obgleich die eine eben ſo weſentlich veränderlich als die andere beſtändig iſt. Die endliche Exiſtenz enthält gleichwohl eine Art von Unendlichkeit. Sie reſultirt aus einer unendlichen Summe unendlich kleiner Exiſtenzen, wie eine unendliche Summe unendlich kleiner Ausdehnungen einen endlichen Raum bewirkt. In gewißem Sinne kann man mit Wahrheit ſagen, daß die Geſchöpfe in jedem Augenblicke leben und ſterben. Sie ſterben, indem ſie in jedem Augenblicke die Exiſtenz verlieren, die ſie den Augenblick vorher hatten; und nichts deſto weniger leben ſie, weil die augenblickliche Exiſtenz, welche ſie in einem Momente verlieren, unmittelbar durch eine neue Exiſtenz von derſelben Art wieder erſetzt wird. Robinet wendet dieſe Jdeen ſehr intereſſant auf die Schöpfung des Univerſums an, und beweiſt daraus, daß eine unendliche Macht erfordert wurde, um das Univerſum aus der Nichtexiſtenz zum Daſeyn zu erheben, und es in dieſem

zu

zu erhalten. Zweytens: Alle Naturdinge müſſen ſich irgend wovon nähren. Selbſt die überall verbreiteten und unter einander gemiſchten Elemente gereichen einander gegenſeitig zur Nahrung. Das Feuer nährt ſich von der Luft, und verzehrt außerdem faſt alle andere Dinge. Die Luft ſättigt ſich wiederum mit Waſſer, und wird nach dem verſchiednen Grade der Sättigung dicker oder dünner genannt. Das Waſſer ſeinerſeits wird von Luft und Feuer geſchwängert; und die Erde nährt ſich von allen den heterogenen Subſtanzen, die ſie aufnimt, und die man als ihre Erzeugniße betrachtet. Der Himmel bietet uns daßelbe Phänomen dar. Es iſt keine unwahrſcheinliche Meynung, daß die leuchtenden Himmelskörper ihre Nahrung von den Dünſten empfangen, welche ihnen die dunkeln Himmelskörper zuſenden, und daß umgekehrt die natürliche Nahrung dieſer der Zufluß der Feuertheilchen iſt, welche jene ihnen unaufhörlich zuſtrömen laſſen. Daſſelbe gilt nun auch auf eine analoge Weiſe bey den Mineralien, Pflanzen und in der thieriſchen Natur. Die Erhaltung der Natur überhaupt geſchieht alſo immer auf ihre eigene Koſten. Die eine Hälfte des Ganzen verzehrt die andere, und wird von ihr wiederum verzehrt. Eben dieſe Nahrung der Naturdinge auf Koſten anderer iſt zugleich ein Princip ihrer Zerſtörung. Ein drittes Princip der De-

ſtruc-

ſtruction der Naturweſen iſt die Repro-
duction derſelben. Die Geſchöpfe haben das
Leben weniger, um es zu genießen, als um es
auf ihres gleichen fortzupflanzen, und die Ar-
ten der Dinge zu erhalten, um deren willen le-
diglich ſich die Natur für die Individuen inter-
eſſirt. In dem Stoße zweyer Körper gegen
einander geht eben ſo viel Bewegung auf der
einen Seite verloren, als von der andern Seite
mitgetheilt wird. Eben ſo in der Hervorbrin-
gung eines Weſens durch zwey andere Weſen,
verlieren dieſe beyden eben ſo viel am Leben,
als das neue daran gewinnt. Robinet ſucht
ausführlich zu beweiſen, wie die Natur in der
Entwickelung der Organiſationen zur Reife von
den erſten Keimen des Daſeyns an, alles auf
die Fortpflanzung richtet, und wie ſie am mei-
ſten für dieſen Zweck bey den Geſchöpfen ſorgt,
wenn auch andere Zwecke, die ſonſt dem Ge-
ſchöpfe möglich waren, die aber durch die Um-
ſtände gehindert werden, ſich nicht ſollten errei-
chen laſſen können. Das Alter komt nur dem
Individuum zu Gute, und iſt auch nur für
dieſes beſtimt, nicht für die Art. Das Indi-
viduum, wenn es dem Zwecke der Natur ent-
ſprochen hat, ruht ſich endlich aus, und ge-
nießt ſein eigenes Daſeyn. Jedes Individuum
hat eine verhältnißmäßige Portion von Kraft,
um ſein Daſeyn fortzupflanzen. Von dieſer
Kraft iſt überhaupt eine gewiße Quantität im
Uni-

Univerſum, die unter alle lebendige Weſen vertheilt iſt. Die neuen Zeugungen erſetzen alſo nur die alten, die geweſen ſind.

§. 2103.

Fortſetzung: Die Ordnung der Natur beſteht keinesweges in Beziehungen aller Naturweſen auf ein einziges. Es iſt bloß leerer Hochmuth der Menſchen, wenn ſie wähnen, daß die Harmonie des Univerſums allein zu ihrem Vergnügen exiſtirt, entweder um ihren Geiſt aufzuheitern, oder um ihren Sinnen zu ſchmeicheln. Man hat geglaubt, durch eine ſolche Hypotheſe die Güte Gottes zn ehren; allein dieſe Hypotheſe iſt der Traum eines Sybariten, während ſeine Vernunft ſchläft, der entfliegt, ſobald ſeine Vernunft erwacht. Die Harmonie der Natur iſt durchaus nicht um des Menſchen willen, ſondern um der Vollkommenheit der Natur ſelbſt willen da. Sie beſteht in der Unendlichkeit der Formen der Materie, die wieder zwey andere Unendlichkeiten, der regelmäßigen und der unregelmäßigen Formen, in ſich ſchließt, und doch ein Ganzes ausmacht. Sie beſteht ferner in den unendlich mannichfaltigen Eigenſchaften der Körper, von de-

denen keine weder abſolut gut, noch abſolut böſe iſt. Sie beſteht endlich in der Verſchiedenheit der Geiſter und der Charaktere, wo immer das Gute dem Böſen das Gleichgewicht hält, nicht nur die Wiſſenſchaft der Unwiſſenheit, die Wahrheit dem Irrthume, die Tugend dem Laſter, ſondern auch die Vortheile der Wiſſenſchaft, Wahrheit und Tugend die Nachtheile der Unwiſſenheit, des Irrthums und des Laſters ausgleichen, und zum Beſten des Ganzen ſämtlich dienen. Die Verbindung des Guten und Uebels war alſo in dem Plane jeder möglichen Schöpfung endlicher Dinge nothwendig. Jede Veränderung des Einen erzeugt eine proportionirte Veränderung des Andern, und wenn das Schauſpiel des Univerſums im Guten unendlich mannichfaltig iſt, ſo muß es auch alle Nüancen des Uebels haben. Die Mannichfaltigkeit der Natur und ihre Harmonie zum Ganzen erfodert Licht und Finſterniß, Kälte und Wärme, durch das Verhältniß der Himmelskörper zu unſerer Erde. Sie iſt aber nirgend auffallender, als in der regelmäßigen Succeſſion der Weſen, wo ſtets die Zerſtörung lebendiger Keime andern zum Leben Platz macht: in den ſchicklichen Mitteln zur Erhaltung der Individuen auf eine gewiße Zeit und zur Fortpflanzung der Arten, welche Mittel gleichwohl wieder wirkſam zur Zerſtöhrung ſind; damit ſich keine Art zu ſehr zum

Nach-

Nachtheile anderer Arten vervielfältige, und eine zu lange Dauer einer Generation das Gedeihen der folgenden hindere. Achtet man auf die Individuen, ſo ſollte man glauben, daß Alles ſtirbt, Alles vergeht, Alles vernichtet wird. Achtet man auf die Gattungen, ſo ſollte man glauben, daß Alles ewig und unveränderlich ſey. Wie wäre aber dieſes Verhältniß in der Natur, dieſe Harmonie des unendlich Mannichfaltigen zum Ganzen, ohne eine Verbindung des Wohles und Uebels, des Guten und Böſen möglich? Die Harmonie der Natur iſt alſo der vollkommne Einklang des Uebels und des Guten; und hierin beſteht die Theodicäe. Die vollkommenſte Erkenntniß der Harmonie des Univerſums hat derjenige Geiſt, der mit der Idee aller Mannichfaltigkeiten des Guten im Univerſum, auch die aller Formen des Uebels vereinigt. Aus demſelben Principe läßt ſich nach der Meynung des Verfaſſers auch die Exiſtenz des Schmerzes insbeſondre bey den empfindenden Subſtanzen rechtfertigen. Die Naturweſen konten nicht empfindende Subſtanzen ſeyn ohne Organe zu haben, und dieſe mußten angenehmen und ſchmerzhaften Reizen ausgeſetzt ſeyn, damit in dem allgemeinen Syſteme der empfindenden Subſtanzen eine Quantität des Schmerzes exiſtire, die genau der Quantität des Vergnügens gliche. Die Meynung, daß die Summe

der

der angenehmen Empfindungen die Summe der unangenehmen weit überſteige, ſchon dadurch, daß Menſchen und Thiere ſo viel Mittel in ihrer Gewalt haben, den letzteren auszuweichen, bemüht ſich Robinet eifrig, zu widerlegen. Eben die Gleichheit des Uebels und Guten erhält ſich auch in den Zuſtänden und Bedingungen der bürgerlichen Geſellſchaft. Der Menſch iſt ein geſelliges Weſen, mit einem thätigen Geiſte und einer Vernunft begabt, die einer unendlichen Vervollkomnung fähig iſt. Die bürgerliche Geſellſchaft iſt das nothwendige Produkt der Entwickelung jener Fähigkeiten des Menſchen, und mit ihr und durch ſie werden die Geſetze, der Handel, der Krieg, die Künſte, Reichthum und Armuth, Ehre und Schande, und alle übrigen geſellſchaftlichen Verhältniße und Einrichtungen in den Plan der Natur aufgenommen. Der Menſch verliert durch die Geſellſchaft an ſeiner urſprünglichen Freyheit; allein er wird dafür durch die öffentliche Sicherheit entſchädigt. Indem er ſich des Rechts begiebt, Güter zu erwerben, ohne alle Rückſicht auf ſeines Gleichen, erwirbt er ein anderes, ſich alle gleichſam zinsbar zu machen, daß ſie zu ſeinem Wohle und ſeiner Unterhaltung beytragen müſſen. Der Schwache wird durch die Unterſtützung der Geſetze dem Stärkern gleich. Inzwiſchen iſt nicht zu vergeßen, daß in jedem State eben ſo viele Men-

Menſchen bey dem Unglücke desſelben intereſſirt ſind, als andere Bürger bey dem Flore desſelben, weil ihr eigener Wohlſtand auf das genaueſte mit dem ſeinigen verbunden iſt. Das Intereſſe, dieſe große Triebfeder der menſchlichen Handlungen, welche Alles für Alle und gegen Alle in Bewegung ſetzt, wird gerade ſoviel Unordnung als Harmonie, ſo viel Gutes als Uebel in die Geſellſchaft hineinbringen. Erwägt man die Staten, daß es darin Regenten, Geſetze, eine Religion, eine Moral, eine bürgerliche Ordnung, einen Handel, gehorſame und treue Völker, patriotiſche Helden, uneigennützige Obrigkeiten giebt; ſo kann man nicht umhin die bürgerliche Geſellſchaft zu bewundern. Denkt man aber zugleich an die Meuchelmorde, Meyneide, Verrätherevyen, Räubereyen, Treuloſigkeiten, Metzeleyen, an die Verbrechen aller Art, die ſich ebenfalls in Staten ereignen, ſo wird man vom Unwillen ergriffen, und fühlt ſich geneigt, das menſchliche Geſchlecht zu haſſen. Dieſe entgegengeſetzten Empfindungen entſpringen natürlich beym Anblicke der entgegengeſetzten Scenen, welche die menſchliche Geſellſchaft darbietet, Gleichwohl muß das genaue und beſtändige Gleichgewicht des Guten und Uebels, das aus der bürgerlichen Geſellſchaft im Ganzen entſpringt, uns lehren, das eine um des andern willen zu ertragen, die hohe Idee herabzuſtimmen, die uns

die Vortrefflichkeit einzelner Menſchen von der Gattung geben kȯnte, durch die Betrachtung der ausgezeichneten Bosheit Anderer.

## §. 2104.

Robinet wirſt die Frage auf: Kȯnte Gott das Uebel in der Welt verhindern? — Es iſt ein anerkanter Grundſatz, daß die gȯttliche Allmacht ſich nicht auf das Unmȯgliche erſtrecke. Man kann ſchlechthin leugnen, daß Gott z. B. einen Berg ohne Thal, oder ſonſt etwas ſich geradezu Widerſprechendes, hervorbringen kȯnne, und Niemand wird hierin eine Beſchrȧnkung der gȯttlichen Allmacht finden. Ließe ſich alſo beweiſen, daß die Negation des Uebels in der Natur einen Widerſpruch enthȧlt, ſo wȧre die obige Frage zur Befriedigung beantwortet. Ferner: Alles Erſchaffene iſt endlich, und alles Endliche iſt unvollkommen und mangelhaft; denn eine Vollkommenheit des Weſens und der Eigenſchaften kann nur dem Unendlichen zuſtehn. Um alles Uebel in der Welt aufzuheben, wȧre zuvȯrderſt das einzige Mittel, das ganze Naturſyſtem ſo abzuȧndern, daß gar keine Veranlaſſung zum Schmerze fuͤr die empfindenden Subſtanzen mehr obwaltete. Dann wuͤrde auch alles phyſiſche Uebel verſchwinden. Der Verſtand

ſtand nnd der Wille müßten der Unregelmäßigkeit und Unordnung durchaus unfähig ſeyn, und bey dieſer Einrichtung derſelben würde es auch weder Jrrthum, noch Laſter geben; allein dieſe vorgeſchlagene Abänderung der Natur iſt unmöglich. Eine geſchaffene Welt, ſo gut ſie ſeyn mag, iſt immer mangelhaft, ihrem Weſen nach, in ihrer Totalität, in jeder Verbindung ihrer Principien, und in jeder Beziehung der Weſen, welche ſie enthält, zu einander. Denn weder die Ordnung, die im Univerſum unter den Elementen herrſcht, noch das Gute, das aus den mannichfaltigen Combinationen der Materie hervorgeht, können von einer reinen, abſoluten, und vollkomnen Güte ſeyn, weil dieſe der ausſchließliche Antheil des unendlichen Unerſchaffenen iſt, und ſie mit einem erſchaffenen Weſen ſich eben ſo wenig verträgt, als es einem unendlichen Weſen widerſpricht, nur eine beſchränkte Güte zu haben. Die Theile des Ganzen können aber hierin nicht mehr begünſtigt ſeyn, als das Ganze ſelbſt. Es iſt evident, daß ein Gut frey von allem Uebel ein unendliches Gut ſeyn würde. Es würde ſo groß ſeyn in ſeiner Art, als es ſeyn könte, und würde folglich nicht mehr wachſen. Ein abſolut reines Glück könte keine Veränderung und Verminderung leiden; denn dieſe würde eine Mangelhaftigkeit deſſelben ausdrücken; es iſt aber nur das Unendliche, welches

keiner Veränderung oder Verminderung fähig iſt. War es nun aber der göttlichen Allmacht unmöglich, das Unendliche hervorzubringen, ſo konte ſie auch nicht eine durchaus gute und fehlerloſe Welt ſchaffen; und was ihr zu einer Zeit unmöglich iſt, iſt es für ſie ſchlechthin; ſo daß folglich die Aufhebung des phyſiſchen Uebels im Univerſum eine ſich ſelbſt widerſprechende Unmöglichkeit iſt. Auch die Irrthümer des Verſtandes und die Laſter des Willens haben eben ſo in der Unvollſtändigkeit dieſer beyden Vermögen ihren Grund, d. i. darin, daß ſie nicht unendlich ſind. Erſchaffene Weſen können aber nicht unendlich ſeyn, und es folgt nothwendig auch hier wieder der Schluß: daß es eben ſo unmöglich für Gott iſt, Irrthümer und Laſter ſchlechthin aufzuheben, als dem Verſtande und Willen ihre Schranken gänzlich zu nehmen. Die Gottheit mag die Grenzen des Endlichen ſo weit entfernen, wie ſie wolle; ſie würde das Endliche nie zum Unendlichen zu machen im Stande ſeyn. Zwiſchen einer Intelligenz, die ihrer Natur nach dem Irrthume unterworfen, und einer ſolchen, die ihrer Natur nach untrieglich iſt, giebt es gar kein Mittelding. Nicht mehr zwiſchen einem abſolut gerechten Willen, und einem ſolchen, der nothwendig der Ungerechtigkeit fähig iſt. Die Frage nach der Möglichkeit des phyſiſchen und moraliſchen Uebels im Verhältniße zur

Gottheit, kann man demnach ſo beſtimmen: War es für die Gottheit möglich, eine ſchlechthin gute Ordnung der Dinge, einen untrieglichen Verſtand, und einen abſolut gerechten Willen zu erſchaffen? Dieſe Frage wird Niemand zu bejahen wagen. Die abſolute Güte, Untrieglichkeit, und Gerechtigkeit ſind Eigenſchaften der Gottheit allein; ſie kann ſich derſelben nicht entäußern, ohne daß ſie aufhörte zu ſeyn, was ſie iſt; noch kann ſie ein Geſchöpf damit begaben, ohne ſie ſich ſelbſt zu entziehen; was ſich widerſpricht. Die unendlichen Eigenſchaften Gottes ſind an ſich ſelbſt unverträglich mit einer erſchaffenen Welt. So wie ein unendlicher Abſtand zwiſchen dem Nichts und dem Seyn iſt, ſo iſt er nicht geringer zwiſchen dem Geſchöpfe und ſeinem Schöpfer. Man könte ſagen, daß Gott, um das moraliſch Böſe in der Welt zu verhüten, den Menſchen unwiderſtehlich zum Guten habe beſtimmen können. Einige haben ſogar geglaubt, daß dies für Gott möglich geweſen ſeyn würde, auch ohne dem Willen des Menſchen Zwang anzuthun. Dieſe letztere Behauptung erklärt der Verfaſſer jedoch mit Recht für ganz unverſtändlich. Der Wille konte ſchlechterdings nicht anders unabänderlich zum Wollen des Guten beſtimt werden, als wenn ihm die Fähigkeit, das Böſe zu wollen, durchaus genommen wurde. Behält der Wille die letztere Fähigkeit, ſo wird er

auch zu beyden Contrarien, dem Guten und dem Böſen, gleich geneigt ſeyn. Er wird alſo bald das Gute, bald das Böſe wollen, und es ließe ſich kein anderer Grund hiervon angeben, als eben das Vermögen des Willens, ſich bald zu dem Einen, bald zu dem Andern hinzuneigen. Auch läßt ſich nicht annehmen, die Gottheit habe den Menſchen in Umſtände verſetzen können, die für ſeine natürliche Gerechtigkeit ſo günſtig waren, daß er nie von dieſer abgewichen wäre. Was hätten dies für Umſtände ſeyn ſollen, bey einem Weſen, deßen natürliche Gerechtigkeit allemal unvollkommen iſt, und das folglich dem Laſter nicht unbedingt auszuweichen vermag? Es gehört mithin zum Weſen des menſchlichen Willens, daß er das Vermögen habe, das Gute und Böſe zu wollen, und Gott konte keinesweges denſelben unabänderlich zum Guten determiniren, ohne die Natur desſelben zu vernichten. Auch würde ein abſolut guter Wille eben ſo unendlich ſeyn, wie ein abſolut böſer; und beydes ſteht mit den Schranken eines endlichen Weſens im Widerſtreite. Noch führt Robinet drey andere Sätze aus, die natürliche Folgen aus ſeinen Principien waren: 1) Es kann nicht mehr und nicht weniger Uebel und Gutes in der Welt geben, als ſich wirklich darin befinden; 2) Die vortrefflichſten Weſen ſind nothwendig auch die laſterhafteſten, weil die

Summe

Summe des Böſen immer mit der Summe des Guten im Gleichgewicht ſteht; 3) Es giebt in der Natur keine Art der Dinge, die abſolut beſſer wären, als die andern. Bey ſeinen Erläuterungen des erſten Satzes will ich nicht verweilen; ich will mich hier nur auf die beyden andern einſchränken, ſofern ſie zu auffallend paradox zu seyn ſcheinen. Der zweyte Satz geht aus folgendem Raiſonnement hervor: Jeder Grad des Guten iſt nothwendig verbunden mit einem ihm gleichen Grade des erſchaffenen Böſen; diejenigen Subſtanzen, die den höchſten Grad des Guten enthalten, enthalten zugleich den höchſten Grad des Böſen; die vortrefflichſten Weſen ſind alſo nothwendig zugleich die laſterhafteſten. Man denke ſich eine Ordnung vernünftiger Weſen, die den Menſchen an Vollkommenheiten eben ſo weit überträfen, wie er die Thiere übertrifft; ſo würden bey jenen auch verhältnißmäßig ärgere Unvollkommenheiten ſeyn, als bey dem Menſchen in Beziehung zu den Thieren ſind, die gar keiner eigentlichen Laſter fähig ſind. Die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Menſchen verhält ſich, wie ihre Diſtanz vom Unendlichen. Je weniger ſie der abſoluten Unabhängigkeit unterworfen ſind; deſto unabhängiger ſind ſie ſelbſt, und deſto mehr gleichen ſie gewißermaßen der abſoluten Unabhängigkeit. Aber je mehr ſie auch ſich ſelbſt überlaſſen ſind, deſto

 weiter

weiter ſind ſie entfernt von der Quelle der Ordnung und des abſoluten Guten; ſie gerathen alſo deſto mehr in Unordnung und Elend, und das macht ihre relativ größere Unvollkommenheit aus. Robinet meynt daher: Eine beſſere Welt, als die unſrige, könte nur eine viel ſchlechtere ſeyn; aus einer vollkomneren Combination der Elemente würden auch größere Inconvenienzen entſtehen; die Meteore würden fürchterlicher ſeyn; die zarter organiſirten Thiere würden zwar eine lebhaftere Wohlluſt empfinden, aber auch dafür deſto empfindlichere Schmerzen leiden: die hellern Geiſter würden mehr und größere Entdeckungen machen, aber auch die Maſſe der Irrthümer in eben dem Verhältniße vermehren; der kraftvollere und thätigere Wille würde mehr Fähigkeit zur Tugend, aber auch mehr zum Laſter haben. — Noch bewundernswürdiger als die Gradation der Weſen iſt, daß ungeachtet der Subordination der niedrigſten Weſen unter die höchſten doch unter ihnen inſofern eine vollkomne Gleichheit iſt, als dieſe durch das genaue Gleichgewicht des Guten und Uebels hervorgebracht wird. Woher könte ihre Ungleichheit kommen, wenn ſie möglich wäre? Lediglich von einer abſoluten Güte. In Beziehung auf eine größere relative Güte, die immer durch ein gleiches Laſter aufgewogen wird, kann ſie wohl zur Unterſcheidung einer Art von der andern dienen

nen, aber ſie kann niemals einen Anſpruch auf wahre Superiorität geben. Sollte eine Art der Weſen wahrhaft beſſer, als die andern ſeyn, ſo müßte nach Abzug der Summe der Uebel von der Summe des Guten ein Reſt von reiner Güte übrig bleiben, und dieſe reine Güte iſt überhaupt nicht im Endlichen zu ſuchen, wo die beyden Größen des Guten und Uebels ſtets ſich gleich, nach Abzug der einen von der andern nur ein Zero übrig laſſen. Der Urheber der Natur hatte auch gar keinen Grund, eine Art der Geſchöpfe auf Koſten der übrigen zu begünſtigen. Der bloße Wille iſt nur ein Motiv für Tyrannen. Bloß die Güte Gottes hat bey der Schöpfung den Vorſitz, und dieſe flößt ihm durchaus keine gehäſſige Vorliebe für eine oder die andere Gattung der Dinge ein. Wir bewundern einen König, der auch die Geringſten ſeiner Unterthanen eben ſo wenig vernachläſſigt, wie ſeine Günſtlinge, und finden hierin den Maaßſtab wahrer Größe der Regenten. Sollte der Urheber der Empfindung des allgemeinen Wohlwollens in der Seele der Könige und der Philoſophen ſich ſelbſt widerſprochen haben? Da hätte Er den Fürſten durch die parteyiſche Art, womit Er ſelbſt die Welt regierte, ein Beyſpiel gegeben, wie ſie von ihrer Macht einen thörichten Gebrauch machen könten. Die natürliche und nothwendige Gleichheit der Arten der Geſchö-

pſe aber, die hier gemeynt iſt, beſteht darin, daß jede gerade ſoviel Uebel als Gutes habe. Sie haben zwar nicht alle einen gleichen Antheil am Guten und am Uebel; denn es iſt in die Augen fallend, daß ein Menſch mehr Gutes und mehr Uebels habe, als eine Pflanze; aber in jeder Art iſt die Summe ihrer Uebel der Summe ihrer Güter gleich, und inſofern kann keine abſolut beſſer oder abſolut ſchlechter als die übrigen genannt werden. Ein denkendes Weſen hat unſtreitig einen Vorzug vor dem bloß empfindenden, die größern Vollkommenheiten des Geiſtes; hingegen hat es dafür auch Fehler, die ſeinen Vollkommenheiten gleich ſind. Das Thier hat vor der Pflanze das thieriſche Bewußtſeyn voraus, das ſinnliche Vergnügen und den Schmerz. Der Menſch hat hundert mal mehr Vollkommenheiten als eine Mücke, aber auch hundert mal mehr Mängel; er hat tauſendmal mehr Vergnügen, aber auch tauſend mal mehr Schmerzen.

## §. 2105.

Der Verfaſſer geht hierauf zur Erörterung und zum Beweiſe des zweyten Hauptpunctes über, den er in ſeinem Werke ſich vorgenommen hatte aufzuklären, nehmlich der einförmi-

migen Erzeugung aller Naturweſen. Da dieſe Materie mehr in die Naturgeſchichte, als in das Gebiet der Philoſophie gehört; ſo will ich ſeine Reſultate nur kurz und im Allgemeinen andeuten. Das Schwierigſte, ſo wie das Wichtigſte, bey der Theorie der Erzeugung, iſt die Hervorbringung des Lebendigen, und die Verſchiedenheit der Geſchlechter. Robinet giebt der Theorie von den organiſchen Grundkörperchen (molecules organiques) Beyfall, und ſucht dieſe nur noch vollſtändiger und richtiger zu machen. Man hat bey jener Theorie nur nicht darauf geachtet, daß, ſo wenig die Ausdehnung aus dem Einfachen, und wenn auch eine unendliche Menge von einfachen Dingen gegeben würde, eben ſo wenig das Lebendige aus dem Nichtlebendigen entſtehen könne. Man muß ſchlechterdings lebendige Principien und Urſtoffe annehmen, um lebendige Weſen erzeugen zu laſſen. Organiſche Körper können nur organiſche Körper hervorbringen; nicht mehr und nicht weniger; iſt zwiſchen dem organiſchen Körper und dem Lebendigen noch ein weſentlicher Unterſchied; ſo iſt es unmöglich, daß jenes in Verbindung mit andern ſeiner Art jemals ein lebendiges Thier erzeuge. Es heißt alſo eigentlich nichts erklärt, wenn Büffon die lebendigen Thiere aus einer Combination bloß organiſcher Weſen herleitet. Robinet ſtellt dagegen die Behauptung auf, daß das Lebendi-

ge

ge nur aus dem Lebendigen zuſammengeſetzt ſeyn könne, das Thier aus kleinen Thieren, ein beſtimtes Thier aus beſtimten kleinen Thierchen von derſelben Art der Animalität, ein Hund aus kleinen Hundekeimen, ein Menſch aus kleinen Menſchenkeimen (d'homoncules germes). Die Verſchiedenheit der Geſchlechter hält Robinet nicht ſchlechthin für zur Erzeugung nothwendig; ſondern nur bey den Arten, welche ſich durch Vereinigung der Geſchlechter erzeugen. Mit Recht verwirft er den Unterſchied der Geſchlechter, den man ſchon in den kleinen Samenthierchen hat entdecken wollen, die aber lediglich in der Phantaſie der Entdecker exiſtirten. Dieſe ganze Unterſuchung des Verfaſſers iſt reich an ſcharfſinnigen und intereſſanten Bemerkungen. Seine Idee von urſprünglichen Keimen, aus denen beſtimte organiſirte unb lebendige Individuen und Arten entſtehen, wendet er auf die Elemente an. Z. B. das Princip der Luft iſt nur ein Keim der Luft; vermöge der Verbindung mit Waſſer und Feuer in verſchiedenen Graden geht der Keim nach und nach durch verſchiedene Zuſtände des Wachsthums hindurch; er wird zuerſt Embryo, dann vollkomne und reife Luft; er wird wieder ſeinen Keim abſondern, veralten, ſich auflöſen, und ſterben. Dieſes ſcheint doch eine zu weit getriebene Anwendung der Hypotheſe Robinet's zu ſeyn, und an Spie-

leren

leren zu grenzen. Die Luft als Embryo, als Kind, als erwachſene Luft, als Greis, ſind von der organiſchen und thieriſchen Natur entlehnte Zuſtände, die in Anwendung auf die rohen Elemente gar keinen Sinn haben. Noch eine ſonderbare Idee Robinet's muß ich hierbey berühren. Auf unſerer Erde fängt die Erzeugung aller Naturdinge unter der kleinſten Form an, die für ſie paßt. Der größte Baum iſt anfangs nur ein Korn, das der Wind verweht. Der Menſch in ſeinem Urſpruuge iſt ein Wurm. Ein Fluß in ſeiner Quelle iſt, wie ein Eimer voll Waſſer. Wollen wir nun die Generationen auf den andern Weltkörpern nach denen auf unſerer Erde beurtheilen; ſo würden die Dinge auch hier zuerſt nur eine ſehr kleine Portion von Exiſtenz haben, die ſich nach einer gleichförmigen Gradation immer vergrößert, bis ſie den Punct ihrer Vollkommenheit erreichen, bey welchem ſie ſtehen bleiben, ihre Art vervielfältigen, und wieder aufgelöſt werden, dem allgemeinen Looſe aller Geſchöpfe gemäß. Was nun von den Körpern wahr iſt, welche die Fixſterne und Planeten enthalten: ſollte das nicht auch von den Fixſternen und Planeten ſelbſt wahr ſeyn? Wo würden aber denn die ſchönen Theorien von der Formation jener unermeßlichen Weltkörper bleiben, die man aufgeſtellt hat, wenn dieſe Weltkörper ebenfalls auf dem Wege der Generation einer

ner

ner von dem andern erzeugt würden? Sie würden dann nicht von ihrem Anbeginne an die enorme Größe gehabt haben, die ſie in ihrem gegenwärtigen Zuſtande haben: ſondern ſie hätten dieſelbe nach und nach bekommen durch die natürliche Erweiterung eines Keimes, der ſich ausdehnt und zunimt. Robinet vermuthete daher, daß die Himmelskörper mit einer beſondern Lebenskraft und einem Vermögen begabt ſeyen, ihres Gleichen hervorzubringen. Sterne erzeugen Sterne; ſie werden, ſo zu ſagen, gebohren, wachſen, und ſterben. In der That; fragt R., wie viel neue Productionen der Art hat man nicht am Himmel bemerkt? Wie viel andere Sterne ſind verſchwunden? Mehrere ſind ſichtbar größer geworden. Seit langer Zeit hat das Geſtirn der Plejaden ſeinen ſiebenten Stern verloren; ſeit hundert Jahren hat das Sternbild des Eridanus zwey neue Sterne bekommen; vier andere ſind um den Polarſtern entſtanden. In Jahre 1626 verlor das Sternbild des Schwans einen ſeiner Sterne; zehn Jahre hernach erſchien wieder einer an derſelben Stelle; aber viel kleiner, als der vorherige; und jezt iſt dieſer einer der größten des ganzen Sternbildes. Die Planeten wären nach jener Hypotheſe ebenfalls mit dem Zeugungsvermögen verſehen, und brächten wieder andere Planeten hervor. Wer weiß denn, ob die Sonne nicht ehedem noch andere Planeten ge-

habt

habt hat, die jetzt geſtorben ſind? Wer kann dafür bürgen, daß ſich in der Folge nicht neue Planeten erzeugen werden. Die Trabanten des Jupiter, die Galilei 1610, und die des Saturn, welche Huygens und Caſſini der Vater entdeckten, und der Trabant der Venus, ſind vielleicht neugebohren, und darum nicht früher entdeckt worden. (Lebte Robinet zu unſerer Zeit, ſo würde er vermuthlich auch die Entdeckung des Uranus und der Ceres auf dieſelbe Weiſe erklärt haben). Urſprünglich waren die Keime der Sonnen und Planeten verworren unter einander gemiſcht; denn dieſe Miſchung kann man als nothwendig zur Befruchtung der erſten Keime vorausſetzen. Bis dahin lag die Finſterniß auf dem Abgrunde; die dunkeln Keime verhüllten das Licht der andern. Aber nach der Befruchtung trennten ſie ſich; die Lichtmaterie bevölkerte allmälig die Welt mit Sonnen, und die dunkle Materie brachte mehr oder weniger Planeten um jede Sonne in verſchiedenen Entfernungen hervor.

§. 2106.

Das dritte vom Robinet bearbeitete philoſophiſche Hauptſtück iſt die Hypotheſe vom moraliſchem Sinne. In Anſehung dieſer will ich nur das ihm Eigenthümliche ausheben.

heben. Man unterſcheidet bey jeder Senſation drey Bedingungen: den Gegenſtand, welcher unmittelbar auf das Organ einwirkt; das Organ, welches den empfangenen Eindruck zur Seele fortpflanzt; und die Seele, welche ihn aufnimt. Das Object bietet ſich dar, iſt gegenwärtig; das Organ wird dadurch gereizt; und die Seele empfindet daſſelbe. Hierin muß der moraliſche Sinn mit den übrigen Sinnen analog ſeyn. Was nur größere Dunkelheit über die Operation jenes verbreitet, iſt, daß wir nicht im Stande ſind, genau das Organ deſſelben anzugeben. Aber es finden ſich doch immer zwey ſich gleich bleibende Eigenheiten bey jener Thätigkeit, nehmlich, daß die Moralität der Handlungen und der Charaktere etwas Empfindbares iſt, und daß es keine Empfindung in der Seele geben kann, die nicht einen ihr entſprechenden Mechanismus im organiſchen Syſteme der Maſchine hätte. Unterſucht man die Sache genauer, ſo entdeckt man Beziehungen, zwiſchen dem Organe des moraliſchen Sinnes, und den Organen des Geſichts und Gehörs. Jemand ſieht einen Menſchen, der einen andern tödtet; er ſieht ihn, weil das Bild ſich in ſeinem Auge abdrückt; er ſieht aber auch zugleich die moraliſche Bosheit dieſer Handlung. Iſt hier nicht Grund zur Vermuthung, daß, ſo wie das Bild des Mörders ſich im Auge abdrückt, und der Gegenſtand

dadurch

ſtand dadurch ſichtbar wird, auch die Bosheit auf ihre Art gewiße moraliſche Fibren afficirt, die in einer beſondern Gegend des Gehirnmarkes verbreitet ſind, von welcher aus ſie ſofort mit dem Geſichtsorgane correſpondiren, und gemeinſchaftlich wirken? Es erzählt mir Jemand dieſelbe Handlung. Ich höre die Erzählung durch den Eindruck, welchen die Wörter, (die nichts anders, als Schälle, durch die Bewegung der Zunge verſchieden modificirte Bewegungen der Luft ſind), auf das innere Organ meines Gehörs machen, zu welchem ſie gelangen. Ohne einen weitern Zuſatz empfinde ich die Moralität der Handlung, von der man mir ſagt. Sollte das nicht daher rühren, daß der Eindruck zugleich den Fibren des moraliſchen Senſoriums mitgetheilt wird? Das Organ des moraliſchen Sinnes iſt freylich weder das Geſichts noch das Gehörsorgan; aber es ſcheint, daß in der organiſchen Anlage des Menſchen überhaupt die Nervenfäden, welche durch die Gegenwart moraliſcher Objecte gereizt werden, und dieſelben zur Seele fortpflanzen, eine beſtimte Correſpondenz mit den Nerven des Geſichts und Gehörs haben; ſo daß allemal das Organ des moraliſchen Sinnes zugleich mit den Organen dieſer Sinne gereizt wird, ſobald nehmlich der Gegenſtand von der Art iſt, daß er anf den moraliſchen Sinn Einfluß hat. Gewiße Accorde rühren bekantlich

die Seele. Man unterſcheidet bey dieſem Phänomen das bloße Hören der Muſik, und die Empfindung der Rührung, welche daſſelbe begleitet. Gleichwohl muß man zugeben, daß dieſe diſparaten Senſationen in der Seele durch einen organiſchen Eindruck erweckt werden; daß alſo in den Organen Etwas ſeyn muß, was die Empfindung der muſikaliſchen Accorde, und durch dieſe die Rührung hervorbringt. Der Unterſchied iſt aber kein anderer zwiſchen der Erkentniß einer Handlung oder einer menſchlichen Eigenſchaft, die wir zuverläſſig durch irgend einen Sinn bekommen, und der Empfindung ihrer Moralität, die wir zugleich erhalten, nach den Geſetzen der Organiſation und der Verbindung der Seele mit dem Körper. Robinet fragt: Was man denn für Gründe habe, warum mañ im Nervenſyſteme keine Fäden annehmen will, die moraliſcher Impreſſionen fähig ſind; ſo wie man doch ohne Bedenken ſolche annimt, die Empfindungen des Geſichts, Gehörs, Geruchs, u. w. bewirken? Das Vorurtheil gegen jene Meynung entſteht daher, daß man ſich einmal gewöhnt hat, alle Empfindungen auf die fünf Sinne zu beſchränken; und die moraliſchen Gegenſtände afficiren in der That die fünf Sinne nicht. Aber die Farben ſieht man, und hört ſie nicht; die Töne hört man und ſchmeckt ſie nicht, weil jeder Gegenſtand einer von der andern verſchiedenen Senſation auch ein verſchie-

ſchiedenes Organ hat, das allein fähig iſt, dieſe Senſation durch Ueberlieferung des Eindrucks in der Seele zu erzeugen. Hierdurch fällt die Schwierigkeit von ſelbſt weg, daß, weil man die Moralität weder ſieht, noch hört, noch ſchmeckt, ſie auch nicht durch einen von den übrigen verſchiedenen Sinn empfunden werden könte. Dieſer Sinn iſt unendlich feiner, edler, vollkomner, als die andern, und vielleicht ein durchaus innerer Sinn. Man kann nie etwas anders mit Recht behaupten, meynt Robinet, als daß der moraliſche Sinn kein Sinn des Geſichts, Gehörs, Geſchmacks Geruchs und Gefühls ſey; daß ſein Gegenſtand folglich nichts Sichtbares, Hörbares, Riechbares, Schmeckbares, Fühlbares ſey. Demungeachtet könte er ein Modus des Empfindens, und ſein Gegenſtand eben ſo empfindbar ſeyn, als das Süße und Bittere, das Weiße und Schwarze u. w. ſind. Es ſcheint ferner dem Robinet hinlänglich erwieſen zu ſeyn, daß die moraliſchen Unterſcheidungen nicht unmittelbar vom Verſtande ausgehen; daß ſie nicht bloße intellectuelle Begriffe ſind, ſondern lediglich durch das Gefühl beſtimt werden. Man erinnere ſich aus der praktiſchen Philoſophie einiger Engliſchen Moraliſten, denen der Verf. hier huldigt, daß jede tugendhafte Handlung oder Eigenſchaft ein Gefühl des Vergnügens und der Billigung in denen erregt, die Zeugen der-

 ſelben

ſelben ſind; und eine laſterhafte Handlung oder Eigenſchaft ein entgegengeſeztes Gefühl. Daraus wird einleuchtend, daß die Wahrnehmung eines ſolchen Vergnügens oder Misvergnügens die Wirkung eines organiſchen Spiels iſt, gerade ſo, wie die Wahrnehmung des Süßen und Bittern. Die weitere Philoſophie Robinets über den Einfluß des moraliſchen Sinnes auf die bürgerliche Geſellſchaft und die poſitive Geſetzgebung will ich hier nicht verfolgen, da er in der Hauptſache mit den Ideen der Engliſchen Moraliſten harmonirt. Nur die Urſachen will ich noch anmerken, aus denen er das Verderbniß des moraliſchen Sinnes herleitet, und die Mittel, welche er angiebt, ihn zu vervollkomnern. Bloß in der Geſellſchaft kann der moraliſche Sinn ſich zur Vollkommenheit ausbilden; aber in eben dieſer kann er auch zum höchſten Grade von Verderblichkeit ausarten. Eben ſo ſind die Künſte das Mittel der Verfeinerung und auch der Verderbung der fünf Sinne. Die erſte Urſache der moraliſchen Verderbnißes der Menſchen iſt überhaupt die Verfeinerung, beſonders in den neuern Zeiten. Nicht als ob die Verfeinerung ſchlechthin mit der Sittlichkeit unverträglich wäre; vielmehr kann ſie dieſe zur Vollkommenheit erhöhen. Aber ſie wird ein Laſter und das größte aller Laſter, ſobald ſie für ein Aequivalent wahrer Tugend gehalten wird. Robinet ſcheint

bey

bey dieſer Bemerkuug vorzüglich ſeine Nation im Auge gehabt zu haben. Der natürlichſte und wahrſte Menſch iſt auch der tugenghafteſte, und dieſem Charakter widerſpricht nichts mehr, als der Geiſt der Falſchheit, wo die Menſchen wetteifern durch Hinterliſt, Verſtellung, Schmeicheley, und leere Dienſtanerbietungen einander zu betriegen. Dieſer Geiſt der Falſchheit iſt aber durch die Eitelkeit herſchend geworden. Die Erziehung iſt nichts weiter als ein Studium der nichtswürdigen Kunſt, zu heucheln, um zu gefallen; zu ſchmeicheln, um zu gewinnen; zu betriegen, um reich zu werden: kurz mit Ehre ein Gauner, Verräther, Hypokrit und Verführer zu ſeyn. Mit dieſen Maximen, deren Häßlichkeit ein Firniß der Politur verbirgt, verbinden die Leidenſchaften ihre Kräfte, um ihnen den Triumph über die moraliſchen Empfindungen zu ſichern. Wenn das Intereſſe der äußern Sinne oft im Widerſtreite mit dem des moraliſchen Inſtincts iſt; ſo geſchieht dies dadurch, daß jene ihre legitimen Rechte über die Schranken ihrer Natur ausdehnen; denn ſonſt iſt der Menſch niemals in der Nothwendigkeit ſich gegen die Natur zu empören, um ihr zu gehorchen. Man befriedige alſo die äußern Sinne nach Maaßgabe des philoſophiſchen Bedürfnißes! Aber man wird ihnen niemals mehr einräumen dürfen, ohne einen gewißen

innern Widerſtreit zu empfinden, der uns benachrichtigt, wo das Gute aufhört, und das Böſe anfängt. Glücklich iſt derjenige, der niemals ſeine Aufmerkſamkeit von dieſen Warnungen des moraliſchen Inſtincts abwendet. Die Treue, mit welcher er ſie befolgt, macht nach und nach ſeinen moraliſchen Sinn oder Tact ſo fein, wie er werden kann; die kleinſten Nüancen des Laſters und der Tugend können dann der Zartheit ſeines moraliſchen Geſchmacks nicht entgehen. Hingegen ein Menſch, der ſich ſtets den Regungen des natürlichen Wohlwollens verſagt, um ſich denen der Leidenſchaften und der Eigenliebe zu überlaſſen, wird die Unterſchiede der Moralität viel weniger empfinden. Der moraliſche Inſtinct erſtirbt zwar nie ganz, aber er wird ſchwächer und verderbt; ſo wie man den Sinn des körperlichen Geſchmacks durch den Gebrauch ſtarker Gewürze und Getränke verdirbt. Eine dritte Quelle des Verderbnißes der moraliſchen Empfindungen iſt eine eitle Subtilität des Geiſtes. Der verderblichſte Streich, den man je der Moral beygebracht hat, war, daß man ſie den Operationen der Vernunft unterwarf. Dadurch daß man die Eingebungen der Natur von einer ungewißen Metaphyſik abhängig machte, hat man die Menſchen um die Fertigkeit gebracht, Recht und Unrecht zu empfinden. Man hat ſie gelehrt, Begriffe zu verbinden und zu analyſiren

lyſiren, und den Urſprung derſelben da zu ſuchen, wo er nicht anzutreffen war, und weil man ihn nicht antraf, einen ſolchen zu erdichten. Was für ungeheure Moralſyſteme ſind nicht aus dieſer Licenz entſtanden? Man kann hier wohl mit Wahrheit ſagen, daß der Menſch der tugendhafteſte iſt, der am wenigſten raiſonnirt. Es iſt ſeltſam und dem Unbefangenen faſt unglaublich, wie weit die Schriftſteller über Moral, das Recht und die Politik, uns die Pflichten des Menſchen und Bürgers vergeßen, ja verachten, gelehrt haben, welche die Natur uns ohne alle Hülfe des Raiſonnements kennen lehren wollte. Wer alſo den reinen und echten Sinn für die Tugend behalten will, der fliehe jene Leute von Ehre (hommes d'honneur), die mit ſo vielem Anſtande lügen können; jene verfeinerten Menſchen, deren Studium iſt, Andere zu hintergehen; die denen ſchmeicheln, welche ſie verachten; die das Laſter preiſen, das ihr Inneres verabſcheut; die die Unſchuld liebkoſen, um ſie zu verführen. Jeder mache es ſich zum Geſetze, nie im Widerſpruche mit den Empfidungen zu ſeyn, welche die Natur einflößt.

## §. 2107.

Noch iſt der vierte Hauptpunct übrig, welchen Robinet in ſeinem Werke aufklären wollte, die von ihm ſogenannte Phyſik der Geiſter. Er hoffte hier eine Theorie von den Seelenthätigkeiten und ihren Gründen darzulegen, die ſich auf gleiche Weiſe mit dem Materialism, wie mit dem Immaterialism, vertrüge. Iſt der Geiſt mit dem Körper identiſch, ſo ſchränkt ſich die Erklärung der Seelenthätigkeiten ganz auf die Organiſation ein, und in dieſer wollte R. den Urſprung, Fortgang, und die Uebereinſtimmung der Operationen des Geiſtes und Körpers darthun. Ohne über den Mechanismus des Gehirns hinauszugehn, wird man glauben dürfen, die ganze Thätigkeit der Seele, und was in der That ihr Weſen ausmacht, eingeſehen zu haben. Iſt hingegen der Geiſt eine vom Körper verſchiedene Subſtanz, ſo würde die Theorie darum nicht minder wahr, minder genau, minder ſicher ſeyn; weil doch das körperliche Bild der Modificationen eines unkörperlichen Weſens, die alle durchaus geiſtig ſind, wie dieſes ſelbſt, ſo innig mit dem Spiele der Organe verbunden iſt, daß es nur durch dieſes, wo nicht in dieſem exiſtirt. Robinet äußerſt zuvörderſt einige Vermuthungen über den Urſprung der menſchlichen Seelen. Er nimt an, daß die Seelen vom

An-

Anbeginne der Schöpfung in den organiſchen menſchlichen Keimen exiſtirt haben. Nicht nur das Senſorium, das materielle Subject, exiſtirte urſprünglich en raccourci in dem organiſchen Keime, ſondern die Seele ſelbſt ganz war darin vor der Befruchtung des Keims, ſo wie ſie im Körper iſt, auch nachdem er eine gröſsere Form angenommen hat. Man läßt doch die Geiſter eine ſeltſame Rolle ſpielen, wenn man glaubt, daß ſie ſeit Jahrhunderten herumirren, und ein Moment ausſpüren, où la volupté inſpireroit à deux individus le deſſein de leur former vn étui propre à ſ'y loger. Die Präexiſtenz der Keime iſt nicht ſowohl eine Hypotheſe, als ein Factum. Sie zeigt ſich bey den Thieren, Pflanzen und Mineralien, und die Entwickelung geſchieht vor unſern Augen. Der gegenwärtige Zuſtand des Univerſums iſt nichts anders, als ein beſtimter Grad der Entwickelung urſprünglich exiſtirender Samen, deßen Inbegriff vorher von einem ſehr kleinen Umfange ſeyn mußte. Der Menſch iſt nicht bloß Körper, und nicht bloß Geiſt; er iſt Geiſt und Körper zugleich, was auch der Zweck, die Regeln und die Natur dieſer Verbindung ſeyn mögen. Mag man in den Thieren ein immaterielles Princip annehmen, oder nicht, ſo wird es doch immer wahr bleiben, daß der Affe mehr Verſtand hat, als eine Auſter, und daß, wenn der Affe den be-

ſtimten Grad des Verſtandes nicht hätte, er ein anderes Thier unter der Form eines Affen ſeyn würde. Dem Menſchen iſt die Verbindung zwiſchen Geiſt und Körper noch weſentlicher und nothwendiger. Ohne Seele würde der Menſch ein Thier, und ohne Körper eine Intelligenz von erhabenerer Natur ſeyn. Der Fetus iſt ein Keim, der anfängt ſich zu entwickeln. Ein erwachſener Menſch iſt ein zur Vollendung entwickelter Fetus, der nichts anders enthalten kann, als was ſchon urſprünglich in dem Menſchenkeime lag. Dieſer iſt eben ſo vollkommen in ſeiner kleinen Perſon, als in der größeren Form. Er könte ſonſt nicht Keim eines Menſchen ſeyn, wenn er nicht en abrégé Alles befaßte, was zur Oekonomie der menſchlichen Natur gehört. Wird dies Alles zugeſtanden, ſo ergiebt ſich daraus der Beweis von ſelbſt, daß das denkende Subject im Körper gleich urſprünglich im Keime des Körpers exiſtirt hat. Als Corollarium fügt Robinet noch hinzu, daß es dem Geiſte an ſich ſelbſt gleichgültig iſt, ob er mit einem Körper von dem oder dem Umfange verbunden ſey. Der Geiſt wohnt ſo gut im Fetus, wie in dem Erwachſenen, und die Kleinheit der menſchlichen Keime macht ſie dadurch gar nicht ungeſchikt, ihn zu enthalten. Robinet geht hierauf zur Angabe der Geſetze der Verbindung zwiſchen Geiſt und Körper fort. Es

ſcheint,

ſcheint, daß dieſe Verbindung überhaupt ein Geheimniß für die philoſophiſche Wißbegierde bleiben ſolle. Die Bemühungen der Philoſophen haben zum mindeſten bisher nur gedient, das Geheimniß immer undurchdringlicher zu machen, weil man, ſtatt die Verhältniße des denkenden Weſens zu der mit ihm verbundenen Materie aufzuſuchen, was allein die Art der Verbindung beyder hätte aufhellen können, ſchlechthin leugnete, daß Geiſt und Körper Etwas mit einander gemein hätten. Robinet beſtimt folgende Geſetze der Verbindung zwiſchen Geiſte und Körper, die aber eigentlich nur die Verbindung ſelbſt ausſagen, ohne dieſe in ihrer Möglichkeit zu erklären, wie doch in der Metaphyſik geſchehen müßte, wenn man einmal ſpecifiſch den Geiſt vom Körper unterſcheidet. Erſtlich: Der Körper, wirkt auf den Geiſt und dieſer reagirt auf den Körper. Denn der Geiſt kann ſich nicht verheelen, daß er Eindrücke von den körperlichen Sinnen empfängt. Seine eigene Wirkung auf den Körper aber iſt bloß eine Reaction, weil die Determinationen, wovon die willkührlichen Bewegungen der Maſchine herrühren, ſelbſt ihren Grund in dem organiſchen Spiele der Maſchine haben. Zweytens: Der Geiſt in Verbindung mit dem Körper kann nur durch die Dazwiſchenkunft des letztern wirken. Der Geiſt empfindet, denkt und will nur mit Hül-

ſe der Sinne. Es iſt hier nicht die Frage, ob er, abgeſondert von der Materie, nicht auch empfinden, denken und wollen könne? Hierüber können wir im gegenwärtigen Leben niemals entſcheiden, wenn wir auch wollten. Drittens: Die gegenſeitige Uebereinſtimmung der beyden vereinigten Subſtanzen, Geiſt und Körper, hängt, ſo viel wie möglich, von der körperlichen Organiſation ab. Die völlige Uebung der Seelenfähigkeiten fodert die völlige Entwickelung des Gehirns, und eine vollkomne Organiſation der äußern und innern Sinne. Der Geiſt iſt ein Kind im Körper eines Kindes. Ein Fehler der Organe ſtört oder hemmt gänzlich den Einfluß des Körpers auf den Geiſt, und umgekehrt die Rückwirkung des Geiſtes auf den Körper. Viertens: Der Geiſt erkennt ſich ſelbſt und empfindet ſeine Exiſtenz nur durch die Vermittelung des Körpers, mit welchem er vereinigt iſt. Empfände der Geiſt durch ſich ſelbſt, ſo würde er ſich nur ſo empfinden, wie er iſt, und dann könte über ſeine Natur gar kein Zweifel obwalten; er empfände ſich als ausgedehnt, oder als unausgedehnt, als körperlich oder unkörperlich, als materielle oder immaterielle Subſtanz. Allein der Geiſt empfindet ſeine Exiſtenz nur in den Eigenſchaften, welche er in ſich entdeckt, und dieſe entdeckt er einzig und allein mittelſt der Eindrücke, welche er von dem Körper empfängt

pfängt. Das Bewußtſeyn ihrer Thätigkeit hat die Seele bloß durch die Neigungen und Abneigungen, welche die äußern Gegenſtände in ihr erwecken. Hätte ſie nie Vergnügen oder Schmerz empfunden, würde ſie auch der Glückſeligkeit oder Unglückſeligkeit nicht fähig ſeyn. Das Kind, das nie das Vermögen, ſeinen Arm zu bewegen, geübt hat, weiß nicht einmal, daß dies Vermögen in ihm wohne u. w. Kurz die Seele iſt über ihr eigenes Weſen nicht mehr unterrichtet, als über die Weſen anderer Dinge. Sie dringt in ihr eigenes Innere nicht tiefer ein, als in die Maſſe ihres Körpers, deßen innere Triebfedern ſie eben ſo wenig ſieht oder empfindet. Sie gelangt zur Kentniß ihrer ſelbſt lediglich durch die Probe, welche ſie von ihren Fähigkeiten macht, und da ſie vom Körper in allen ihren Thätigkeiten abhängt, ſo verdankt ſie ihm auch Alles, was ſie von ſich ſelbſt weiß.

§. 2108.

Robinet unterſucht nun, wie der Zuſtand der Seelen, oder vielmehr ihrer Fähigkeiten, geweſen ſeyn möge, bevor die organiſchen Keime, zu welchen ſie gehörten, befruch-

fruchtet und entwickelt waren? Er ſtellt hier folgende Reſultate auf; Erſtlich; Der Geiſt mit dem organiſchen Keime verbunden empfindet, denkt und will nicht vor der Befruchtung des Keimes, und bevor nicht die Entwickelung desſelben wenigſtens angefangen hat. Denn alle Wirkſamkeit des Geiſtes ſetzt die Wirkſamkeit der körperlichen Organe voraus; dieſe iſt aber nicht eher möglich, als bis die organiſche Maſchine des Körpers dazu eingerichtet iſt, und hierzu iſt die Entwickelung des befruchteten organiſchen Seelenkeimes erfoderlich. Vor der Befruchtung kann dieſer keinen äußern Eindruck empfangen; das Senſorium iſt noch nicht zubereitet; es iſt alſo auch ſchlechterdings alsdenn keine geiſtige Thäthigkeit möglich. Inzwiſchen iſt nicht zu vergeſſen, daß der Mangel an Entwickelung des organiſchen Seelenkeimes die Functionen des Geiſtes, ſo wie des Körpers, nur ſuſpendirt, aber keinesweges vernichtet. Der Keim behält den ganzen Fond ſeines organiſchen Apparats, wie er ihn im Körper des Erwachſenen hat; aber das materielle Subject, mittelſt deßen die Functionen desſelben ausgeübt werden, hat die Bedingungen noch nicht, die dazu gehören. Zweytens: Der Geiſt in dem organiſchen Menſchenkeime vor der Befruchtung und Entwickelung hat ſelbſt nicht das innere Bewußtſeyn ſeiner Exiſtenz. Denn was iſt

iſt der Geiſt ohne irgend eine Art der Wahrnehmung? Es iſt der Geiſt freylich ſeinem Weſen nach, aber getrennt oder unabhängig von der Ausübung ſeiner Vermögen. Weiter wiſſen wir darüber nichts. Es läßt ſich allerdings nicht annehmen, daß ein Geiſt ohne die Vermögen zu empfinden, zu denken, zu wollen, ſich zu erinnern, ſey; denn dieſe Vermögen gehen aus ſeinem Weſen hervor, ob ſie gleich daſſelbe nicht ausmachen. Aber ihre wirkliche Ausübung iſt dem Geiſte nicht weſentlich, beſonders ſoferne er mit dem Körper vereinigt iſt, weil ſie gänzlich von der Organiſation des Körpers abhängt; dahingegen die bloßen Vermögen im Geiſte unabhängig vom Körper ſich befinden. Die Verbindung des Geiſtes mit dem Körper beſteht nach Robinet alſo nicht in der gegenſeitigen Einwirkung dieſer beyden Subſtanzen, weil die Thätigkeit ſuſpendirt iſt vor der Entwickelung des mit dem Körper verbundenen Geiſtes. Sie beſteht auch nicht in der Harmonie ihrer Operationen, weil dieſe Harmonie nicht zwiſchen dem Geiſte und dem körperlichen Keime exiſtirt, zu welchem jener gehört. Sie iſt vielmehr nach Allem, was wir davon einſehen können, das Princip der Communication beyder Subſtanzen, der Grund der gegenſeitigen Correſpondenz ihrer Modiſicationen, der eintritt, ſobald die Entwickelung des Menſchen-

keimes wenigſtens begonnen hat. Was iſt alſo das Weſen der Seelen überhaupt? Das Weſen eines Dinges iſt dasjenige, wodurch das Ding iſt, was es iſt. Das Weſen der Seele beſteht alſo nicht im Denken; denn die Seele exiſtirt im Keime ohne irgend eine Art des Denkens, ohne irgend einen Gedanken. Es beſteht auch nicht in dem Vermögen zu denken, zu wollen u. w. Das Weſen eines Dinges iſt nicht der Inbegriff ſeiner Eigenſchaften; das, was es iſt, iſt es weder durch eine einzelne Eigenſchaft, noch durch alle zuſammen. Jedes Vermögen liegt in einem Subjecte, aber das Weſen des Subjects iſt nicht dies oder das Vermögen. Das wahre Weſen der Seele iſt alſo ein Princip, woraus alle diejenigen Eigenſchaften entſpringen, welche wir an ihr erkennen. Weiter über die Natur dieſes Princips zu fragen, würde anmaaßend ſeyn. Wir können nun einmal nicht in die Weſen der Dinge eindringen, und es fehlt uns dazu gänzlich an Mitteln. Freylich verbreitet die obige Erklärung des Weſens der Seele wenig Licht über daſſelbe. Aber ſie ſagt zum mindeſten ſo viel aus, daß die Erkentniß deſſelben unſere Einſicht überſteige. Das Gefühl, das der Geiſt von ſeiner Exiſtenz hat, betrifft nur ſeine Fähigkeiten, und ihre Ausübung, nicht ſein Weſen. Die Frage nach dem Materialismus oder Immaterialis-

mus

mus der Seele, die dadurch ein beſonders Intereſſe bekomt, weil man ſie mit der Religion in Verbindung ſetzt, wozu man gleichwohl kein dringendes Bedürfniß hat, wird nie ihre Auflöſung erwarten dürfen. Man muß ſich damit begnügen, daß man die Seele von ſeinem Körper unterſcheiden könne, und daß man alle Urſache habe, zu vermuthen, das Spiel der Organe ſey noch etwas mehr, als das repräſentative Zeichen der Modificationen einer intelligenten Subſtanz.

## §. 2109.

Ueber die Erzeugung der Geiſter äußerte Robinet folgende Vermuthung. Der Menſch bekomt Geiſt und Körper von ſeinen Eltern durch denſelben Act. Der Geiſt war von jeher mit dem Körper verbunden, der mit ihm ein gemiſchtes vollendetes Weſen, das menſchliche Individuum, ausmachte. In dem Augenblicke, da der befruchtete Keim ſeine erſte Vergrößerung empfängt, ereignet ſich ein verhältnißmäßiger Fortſchritt in der Aeußerung der Thätigkeiten des dabey gegenwärtigen Geiſtes. Dieſer erſte Punct der Entwickelung für die Geiſter iſt das, was man ihre Erzeugung nennt; ſo wie die Befruchtung, oder die erſte Erweiterung des körperlichen Keimes, in dem ge-

gewöhnlichen Sinne die Erzeugung des Körpers iſt. So wie ſich aber der körperliche Keim im Mutterleibe immer weiter entwickelt, ſo entwickelt ſich auch die Uebung der Geiſtesfähigkeiten. Mit der Empfängniß des Fetus geht der Geiſt aus der dumpfen Unthätigkeit hervor, in welcher der Zuſtand der Nichtbefruchtung ihn erhielt. Seine Fähigkeiten winden ſich gleichſam von ihren Banden los. Freylich ſind die erſten Wahrnehmungen des Geiſtes in hohem Grade dunkel und verworren; es iſt der kleinſte Anfang der Intelligenz; ſo wie der Embryo exiſtirt mit den kleinſten Elementen der Organiſation. Es verhält ſich in den Thieren eben ſo. Der Inſtinct, als Product des Naturmechanismus, folgt auf gleiche Weiſe der Entwickelung ihrer Organe, und die Mannigfaltigkeit der thieriſchen Thätigkeiten iſt eine nothwendige Folge der mannichfaltigen Zuſtände durch welche das Thier vor ſeiner vollkomnen Reife hindurchgeht, oder vor dem Alter, wo der Inſtinct Alles hat, weſſen er bedarf. Wenn der Inſtinct eine Subſtanz zum Principe hätte, die dem Körper fremde, aber ihm doch in Anſehung der Ausübung ihrer Functionen unterworfen wäre, ſo daß ihr die völlige Ausübung nur mittelſt einer gewißen Ausdehnung der körperlichen Subſtanz zukäme; ſo müßte man abermals zugeſtehen, daß bey ieder Erweiterung der

Aus-

Ausdehnung des Körpers auch der Inſtinct verhältnißmäßig reifer würde, bis er ſeine vollkomne Stärke erhielte, wenn das Thier vollkommen ausgebildet iſt. Dieſe letztere Vorausſetzung iſt nun eigentlich im Menſchen realiſirt durch das Princip der Verbindung zwiſchen Seele und Körper. Die Diſpoſition des Geiſtes wird folglich allemal der des Körpers correſpondiren; jener wird an der vollkomnern Ausübung ſeiner Fähigkeiten gewinnen, was dieſer an größerer Vollkommenheit ſeiner Organe gewinnt. Die Intelligenz hat verſchiedene Grade der Intenſität. Sie hat einen für jede Nüance der körperlichen Organiſation. Die Natur an die Gleichförmigkeit ihres Ganges gebunden geht alle Nuancen der Organiſation durch, um eine vollkomne Maſchine zu bilden, und läßt wiederum den Geiſt mittelſt jener Nüancen alle Zuſtände hindurchgehen, deren das intellectuelle Vermögen fähig iſt, und deren eben ſo viele ſind, als Grade der Organiſation. Die Offenbarung aller Fähigkeiten des Geiſtes richtet ſich alſo genau nach dem Fortſchritt der Organiſation. Robinet erörtert nun das Verhältniß zwiſchen dem Geiſte und dem Körper von der erſten Entwickelung des Fetus an ſehr umſtändlich, und zeigt, daß die Beſchaffenheit der Perceptionen immer ſich verändert und lebhafter wird, ſo wie ſich der Menſchenkeim nach der Befruchtung

immer mehr vergrößert. Daß hierbey viel Willkührliches iſt, erhellt ſchon daraus, daß der Fetus von allen ſeinen Perceptionen gar kein Bewußtſeyn hat, und keine Beobachzung uns völlig berechtigt, die Lebenskraft von der Seelenkraft zu trennen. Die letztere muß ſich freylich in dem Embryo dem Prineipe nach befinden; aber ob ſie in ihm wirkſam iſt; ob nicht vielleicht der Embryo, ſo lange er im Mutterleibe iſt bis zu dem Momente, wo er ſich losreißt, mit der Mutter Ein Ich ausmacht? Das iſt eine Frage, welche niemals zur Befriedigung beantwortet werden kann. Robinet ſelbſt hat zwar dieſe Fragen nicht ganz unberührt gelaßen. . Auf die Frage, warum wir uns der Perceptionen, die wir im Mutterleibe hatten, nicht mehr erinnern, wenn wir ſie anders wirklich hatten, da wir uns doch der Vorſtellnngen unſerer Kindheit im ſpäten Alter noch erinnern können, erwiedert er, daß jede Empfindung, welche der Geiſt von ſeiner Exiſtenz haben kann, ſich auf das Bewußtſeyn ſeiner Modificationen, und die Reflexion reducirt, welche er über die Art ſeines Daſeyns anſtellt. Ich denke, alſo bin ich. Ich leide, alſo bin ich. Der Geiſt fühlt alſo ſeinen gegenwärtigen Zuſtand niemals anders, als wie durch Reflexion auf ſich ſelbſt. Dieſe Aufmerkſamkeit des Geiſtes auf das, was in ihm vorgeht, iſt ohne Zwei-

fel eine der ſchönſten Prärogativen der Intelligenz. Gleichwohl kann die Seele dieſen Vorzug nur erhalten von einer viel vollkomnern Organiſation, als die des Fetus, und ſelbſt als die des Körpers in den Jahren der erſten Kindheit iſt. Es iſt alſo gar nicht zu verwundern, daß die Seele im Fetus noch nicht empfindet, ob ſie exiſtire, und wie ſie exiſtire? Die Seele des Fetus mag ihr Daseyn wohl empfinden; aber es iſt eine dumpfe, ſehr ſchwache, ſehr wenig entwickelte und in ſich ſelbſt unterſchiedene Reihe von Perceptionen. Daß der Geiſt folglich auch in reiferem Alter ſich ſeines Zuſtandes im Mutterleibe nicht zu erinnern vermag, iſt aus dem Vorherigen nach R. ſehr wohl begreiflich; obgleich R. ſelbſt die Erörterung dieſes Punktes ſchwieriger macht, als ſie an ſich ſeyn würde. So ſchwach auch die Perceptionen des Fetus ſeyn mögen, ſo müſſen ſie doch Eindrücke im Gehirn bewirken, und Spuren derſelben zurücklaſſen. Aber jene Eindrücke im Gehirn des Fetus werden eben ſo geſchwind wiederverwiſcht, als ſie gemacht werden, ohngefähr, wie Eindrücke, die man auf Waſſer oder Luft macht. Dieſe Vergleichung iſt um ſo paſſender, da das Flüßige die Lücken gleich wieder ausfüllt, welche die Eindrücke in dieſen Elementen hervorbringen, und auf gleiche Weiſe die Materie, welche zur Nahrung der Empfindungsfibren des Fetus dient, auf

dieſe an allen ihren Enden eindringt, und ohne Mühe Züge auslöſcht, die ſo oberflächlich in das Gehirn des Fetus gleichſam eingezeichnet waren. Was nicht mehr ſo im Gehirne iſt, iſt denn auch nicht mehr in der Seele. Daher bleibt uns ſogar von unſerer frühern Kindheit nichts übrig, als eine verworrene Erinnerung verworrener Perceptionen. Das Bewußtſeyn unſerer Exiſtenz iſt für uns ein Stern, den wir gegen die Zeit ſeines Culminirens gewahr werden, und deſſen Aufgang ein dicker Nebel vor uns verborgen hat. Der Nebel wird ſo langſam zerſtreut, mit einer ſo wechſelnden und mannichfaltigen Degradation, daß es uns ſchwer und meiſtens unmöglich iſt, das Moment anzugeben, wo der Stern aufgehört hat von ihm bedeckt zu ſeyn. Die Epoche des erſten Gedanken iſt ſchlechterdings nicht zu fixiren. Unſere tiefe Unwiſſenheit in dieſem Stücke können wir aber doch keiner andern Urſache beymeſſen, als der Schwäche der Organe, welche, da ſie ſehr allmälig ſich entwickelten, keine heftige Revolution im Geiſte hervorbrachten, deren er ſich wohl erinnert haben würde. Eben dieſe Schwäche der Organe iſt auch ſchuld, daß ſie uns keine ſichere Erinnerung von unſerm dermaligen Zuſtande zurücklaſſen. Der Mangel der Erinnerung aus den erſten Jahren der Kindheit wird hierdurch allerdings erklärt; allein

lein die Exiſtenz von Perceptionen im Fetus nicht bewieſen. Die Art übrigens, wie Robinet die wirklichen Empfindungen und Vorſtellungen aus der materiellen Beſchaffenheit der Nerven und des Gehirnes erklärt, enthält nichts beſonders Merkwürdiges. Er nimt auch eine Vibration der Nerven an, welche durch die Objecte bewirkt werde, und der mechaniſche Grund der Senſationen ſey.

Die Theodicäe Robinet's iſt ein in ſeiner Art ſehr ſcharfſinniger Verſuch, die Möglichkeit des Uebels und Böſen zu erklären, und in Beziehung auf die Gottheit zu rechtfertigen; der aber doch keine Prüfung der kritiſchen ſpeculativen Vernunft aushält. Sie beruht auf dem Satze: Es ſey ein Widerſpruch, daß eine endliche Welt vollkommen ſey, und das Uebel und Böſe ſey alſo eine nothwendige Eigenſchaft derſelben. Im Weſentlichen unterſcheidet ſich hier Robinet vom Leibniz nicht. Es ſtreiten alſo auch dieſelben Gründe gegen ihn, welche gegen die Theodicäe des letztern ſtreiten. Es komt gar nicht auf einen Beweis an, daß das Uebel und Böſe in einer Welt endlicher Geſchöpfe unvermeidlich war; ſondern daß es ſich mit der Güte, Weisheit und Allmacht Gottes reime, eine endliche unvollkommene Welt, in welcher nach Robinet ſelbſt die Summe des Wohles und des Guten im Gleichgewichte ſteht, hervorzubringen. Vom Endlichen und Un-

Unvollkomnen zum Unendlichen und Abſolut Vollkomnen iſt freylich kein Uebergang; und nur das hat Robinet mit mehr Aufwande bewieſen, als nöthig war. Aber vom Unendlichen und Abſolut vollkomnen iſt umgekehrt auch kein Uebergang zum Endlichen und Unvollkomnen, namentlich zum Moraliſch Böſen. Dies war es vorzüglich, was er hätte beweiſen ſollen, und zu beweiſen unterlaſſen hat. Daß der Unendliche und Abſolut Vollkomne nicht eine ihm völlig gleiche Welt ſchaffen; daß das Geſchöpf nicht ſo vollkommen ſeyn konnte, als ſein Schöpfer; kann man allenfalls zugeſtehen. Allein wie kann denn das Unendliche und Vollkommenſte ein Princip des Endlichen und Unvollkomnen ſeyn? Das iſt noch weniger zu begreifen. Das genaue Gleichgewicht des Wohles und Uebels, der guten und böſen Eigenſchaften in den endlichen Naturdingen, iſt eine dem Robinet eigene, aber durchaus falſche Hypotheſe. Sie iſt bey ihm durch eine Verwechslung des reinen Verſtandesgebrauchs mit dem empiriſchen erzeugt. Man kann ſich von Allem ein Gegentheil als logiſch möglich denken, und ſo kann man ſich auch vorſtellen, daß, wenn die Geſchöpfe gute Eigenſchaften haben, ihnen entgegengeſetzte üble und böſe ebenfalls zukommen müſſen. Da nun eine Gradation der relativen Vollkommenheit unter den Geſchöpfen ſtatt findet, welche der Analogie nach ſich über den Menſchen hinaus erſtreckt; ſo konte Robinet mit Anwendung jenes logiſchen Princips der Contraſte den Satz

auf-

aufſtellen: Das relativ vollkommenſte endliche Weſen iſt auch zugleich das relativ unvollkommenſte. Der Menſch hat die meiſten Vollkommenheiten in dieſer ſublunariſchen Welt, aber auch die meiſten Mångel und Fehler in ſeiner Natur. Der Engel, welcher der Gottheit am nåchſten iſt, hat die Anlage zur wahrſten Erkenntniß, aber auch zum gröbſten Irrthume, zu den erhabenſten Tugenden, aber auch zu den teufliſchſten Laſtern. Gleichwohl wird jener Satz keinesweges durch die Erfahrung beſtåtigt. Den lebloſen organiſchen Geſchöpfen kann man gar keine Unvollkommenheit beylegen, die der Natur aufgebürdet werden könte, und welche ihrer relativen Vollkommenheit gleich kåme. Die Organiſation der Elemente, der Mineralien, der Pflanzen, iſt ſo vollkommen und zweckmåßig, wie es die Naturbeſtimmung jedes einzelnen Dinges und jeder Gattung fodert. Was hat eine in ihrer Art vollendete Pflanze z. B. für Unvollkommenheiten? Etwa daß ſie nicht ſo ſchön iſt, wie eine andre, daß der Kohlkopf kein Eichbaum iſt? Dann würde aber jene Pflanze nicht dies beſtimte Ding ſeyn können, was ſie doch iſt und ſeyn ſoll. Oder daß ſie emporkeimt, blüht, reift, verwelkt, folglich nicht ewig iſt? Aber dann wåre die Pflanze kein endliches vergångliches Ding. Allerdings zerſtört oft die Natur in der organiſchen Schöpfung, aber dies iſt mehr ein Verwandeln und Wechſeln der Formen, als ein Zerſtören. In der thieriſchen Welt wird jedes Thier ſo vollkommen in ſeiner

Art, wie es werden kann. Es läßt ſich nie aus der Erfahrung beweiſen, daß die Summe des Schmerzes in der thieriſchen Welt genau der Summe der angenehmen Empfindungen gleich ſey. Nicht anders iſt der Fall beym menſchlichen Geſchlechte. Welcher Philoſoh hätte die Erfahrung für ſich in der Behauptung: daß jeder Menſch gerade ſo viel angenehme Gefühle, als unangenehme in ſeinem Leben hätte? Daß er ſo viel Gutes, als Böſes thue? Und doch müßte dieſe Behauptung durch die Erfahrung beſtätigt werden, falls ſie gegründet ſeyn ſollte. Im Gegentheile die Erfahrung läßt uns im Ganzen ein groſſes Uebergewicht des Angenehmen und Guten über das Uebel und Böſe in der Welt erkennen. Es giebt freylich einzelne Menſchen, die im Leben ſehr unglücklich ſind, z. B. Kinder, die ungeſund gebohren werden, und eine Zeitlang ihr Leben unter Schmerzen fortſchleppen. Bey ſolchen Individuen iſt ein Uebergewicht des Uebels über das Wohl. Es giebt Böſewichter, deren Exiſtenz mehr durch Miſſethaten, als durch nützliche und tugendhafte Handlungen bezeichnet iſt. Hier iſt, wenn man will, eine größere Summe des Böſen. Aber das gilt nur von Individuen, und beweiſt gar nicht für Robinet, ſondern gegen ihn. Es beweiſt, daß die Summe des Wohles und Uebels, des Guten und Böſen in der Welt, gar nicht bey den einzelnen Geſchöpfen im Gleichgewicht ſtehe. Robinet führt die Vorzüge nnd Tugenden der bürgerlichen Geſellſchaft an, und ſtellt die

Män=

Mängel und Laſter derſelben gegen über, als ob ſie genau einander gleich ſeyen. Aber dieſe Behauptung wird doch auf keine Weiſe durch die Erfahrung beſtätigt.

Mehr Werth für die Philoſophie und die Naturkunde hat das zweyte Hauptſtück im Robinetſchen Werke: über die gleichförmige Erzeugung der Weſen; obgleich das Princip, wovon R. bey ſeiner Theorie ausgeht, nicht bloß falſch oder wenigſtens zu einſeitig, ſondern auch weit über die Grenzen eines gültigen Gebrauchs, ſelbſt falls es an ſich wahr wäre, angewandt worden iſt. Er führt die geſamte lebendige Organiſation in der Natur auf bloße Entwickelung ſchon urſprünglich organiſirter Keime zurück. Das zur Reife gediehene Naturweſen kann nichts anders enthalten, als was ſchon in ſeinem Keime lag; der Keim iſt in jenem nur entwickelt worden. Sogar das ganze dermalige Univerſum iſt eine beſtimte Entwickelung eines Inbegriffs urſprünglicher Keime, der zuerſt ein Univerſum im Kleinen, Mikrokosmus im eigentlichen Sinne, ausmachte. Zu der Entwickelung bedarf es einer gelegenheitlichen und veranlaſſenden Urſache, und dieſe ſetzt Robinet in die Befruchtung; ſo daß alſo die gleichförmige Erzeugung aller Naturweſen darin beſteht, daß ihre Keime befruchtet wurden, und ſich zur Reife entwickelten. Daß R. die Anwendung dieſer Hypotheſe bis in's Abentheuerliche übertreibt, und auf der andern Seite oft dabey in Spielereyen verfällt, habe ich ſchon in der-

der Darſtellung jener hier und da bemerklich gemacht. So nimt er auch eine Evolution der Sonnen und Planeten aus kleinen Sonnenkeimen und Planetenkeimen an, die einander gegenſeitig befruchteten, dadurch ihre Evolution bewirkten, und auf dieſe Weiſe erzeugten. Sterne erzeugen Sterne, wie Thiere andere Thiere erzeugen. Sterne werden gebohren, wachſen, blühen, reifen, veralten, und ſterben. Auch die Elemente in dem Planeten, welchen wir bewohnen, entwickeln ſich durch Befruchtung aus urſprünglichen Keimen. Es giebt eine Luft als Embryo, eine Luft als Kind, als Mann, als Greis. Die Luft, ſo wie die übrigen Elemente. werden gebohren und ſterben. In dieſer letzten Anwendung der obigen Hypotheſe und den Folgerungen aus derſelben zeigt ſich das Spielende nnd Abentheuerliche zu auffallend, als daß es einer Hinweiſung darauf bedürfte.

Das ganze Evolutions und Befruchtungsſyſtem Robinet's iſt einſeitig und unbefriedigend. Geſetzt auch, daß zu jedem Naturweſen urſprüngliche organiſche Keime nothwendig wären, ſo iſt freylich eine Entwickelung der in denſelben ſchlafenden Kräfte und Anlagen nothwendig, und dieſe erfodert einen objectiven Reiz als gelegenheitliche Urſache. Allein mit der bloßen Entwickelung reicht man nicht zur Erklärung aus, und der objective Reiz kann nicht einzig und durchweg in der Befruchtung beſtehn. Denn wo nichts zu entwickeln iſt, kann nichts

ent=

entwickelt werden. Wie könte aber in dem urſprünglichen Menſchenkeime, in dem ſogenannten hüpfenden Puncte im Mutterleibe, der ſich zuerſt nach der thieriſchen Befruchtung bildet, das ganze erwachſene Thier, der ganze erwachſene Menſch, enthalten ſeyn? Es iſt nur ein Machtſpruch, der an ſich unbegreiflich iſt, und dem die Erfahrung ſchlechthin widerſpricht, wenn Robinet behauptet, daß in dem erwachſenen Menſchen nichts enthalten ſeyn könne, was nicht ſchon urſprünglich im Menſchenkeime im Mutterleibe lag. Der Unterſchied der materiellen Maſſe im Körper des Embryo und im Körper eines Mannes iſt doch unleugbar; und woher dieſer Unterſchied? Die Vergrößerung des Embryo, der zum Mann reift, iſt doch unleugbar. Sie kann alſo nicht Entwickelung ſeyn, und ſonach fehlt es im Robinetſchen Syſteme für dieſe Vergrößerung als ſolche an einem genugthuenden Erklärungsprincipe. Ferner müßte man bey der Entwickelungshypotheſe vorausſetzen, daß ſchon im allererſten Keime des Naturweſens beym Anbeginne der Natur alle folgenden Generationen enthalten geweſen wären, die im Laufe der Zeugungen während der folgenden Jahrhunderte aus jenen Keimen hervorgiengen. In einem einzigen Menſchenkeime des Adam oder der Eva lagen ſchon eine Menge künftige Geſchlechter eingewickelt. Freylich klingt es ſchön, wenn man ſagt: In einer einzigen Eichel ſchlafen künftige Eichenwälder. Nur ſchade, daß in dieſen Behauptungen durchaus kein verſtändlicher und

begreif-

begreiflicher Sinn iſt. Auch die Befruchtung kann nicht die einzige gelegenheitliche Urſache ſelbſt nach dem Evolutionsſyſteme ſeyn. Denn ſo weit unſere ſicheren Beobachtungen reichen, findet ſie nur in der lebendigen organiſchen Natur, im Thier und Pflanzenreiche ſtatt. Eine Befruchtung der Mineralien iſt bis jetzt nicht durch Erfahrung bewieſen, ſondern nur eine gegenſeitige chemiſche Einwirkung, und noch weniger läßt ſie ſich bey den Elementen, und bey ganzen Sonnen- oder Planetenkörpern annehmen.

Demnach das Princip, daß die vorhandenen Naturweſen ſich aus urſprünglich vorhandenen Keimen entwickeln, iſt falſch. Allerdings geht jedes dermalen vorhandene organiſirte Naturweſen aus einem organiſchen Keime hervor, der ſich weiter ausbildet. Aber dieſer Keim ſelbſt wurde nach einem Geſetze, wovon das Robinetſche Syſtem nichts weiß, erſt erzeugt. Bey den Elementen, und den ganzen Weltkörpern, giebt es gar keine Entwickelung aus Keimen. Dieſe ſind urſprünglich in ihrer materiellen Maſſe gleich vollſtändig, und nur ihre mannichfaltige Miſchung und Combination, die Folgen der Bewegung ſind, bringen die mannichfaltigen Phänomen hervor, welche die Elemente in ihrer gegenſeitigen Wirkſamkeit darſtellen. Die Erde, als Weltkörper, wurde gleich ganz der Maſſe nach von der Natur hervorgebracht; es iſt eine Ungereimtheit, daß ſie ſich aus einem kleinen Erdkeime, wie der

Menſch

Menſch aus dem hüpfenden Punkte im Mutterleibe, entwickelt hätte. Die Thatſachen, deren Robinet erwähnt, daß gewiße Sterne entſtanden und verſchwunden wären; daß die Sonne die Planeten und Trabanten, die man in den neuern Zeiten entdeckte, erſt erzeugt habe; daß Sterne und Planeten nach Analogie der Pflanzen, Thiere, und Menſchen geſtorben, und darum verſchwunden wären, ſind lächerliche Misdeutungen aſtronomiſcher Entdeckungen und Nichtentdeckungen, die keiner Berichtigung oder Widerlegung werth ſind. Daß ein Stern der Bemerkung der Aſtronomen ſich entzieht, rührt ja bloß vom Mangel des Lichtes her, der ſeinen Grund in der innern Beſchaffenheit des Sterns hat. Daher zeigt ſich auch der Stern wieder, und zwar kleiner oder größer, wie es die phyſiſchen Revolutionen, welche in ihm vorgehen, mit ſich bringen.

Was das dritte vom Robinet bearbeitete Hauptſtück, die Hypotheſe vom moraliſchen Sinne, betrifft, ſo habe ich ſchon zur Beurtheilung derſelben Einiges oben erinnert, da ich die Geſchichte der Engliſchen Moralphiloſophie erörterte. Robinet hat hier nichts Eigenthümliches, als daß er die Analogie zwiſchen dem moraliſchen Sinne und den fünf äußern Sinnen weiter aufzuklären ſuchte, ohne daß er ſie doch wirklich aufgeklärt, und noch weniger erwieſen hätte. Daraus, daß Jemand beym bloßen Sehen oder Hören eines Mordes, auch innerlich die Ungerechtigkeit deſſelben fühlt, folgert er,

daß

daß hier das Object gerade ſo auf das Organ des moraliſchen Sinnes wirke, wie auf die Organe des Geſichts und Gehörs. Dieſe Meynung wird aber gleich widerlegt, wenn man nur an die Wilden denkt, die Menſchen freſſen, ohne daß ſie die geringſte moraliſche Empfindung der Ungerechtigkeit und Grauſamkeit dieſer Handlung hätten. Solche Wilde ſehen und hören dergleichen Handlungen nicht bloß, als von Andern verübt; ſondern ſie verüben ſie ſelbſt. Man ſollte alſo denken, wenn Robinet's Hypotheſe von der Congruenz des moraliſchen Sinnes mit den fünf äußern Sinnen wahr wäre, daß jener noch ungleich mehr bey ihnen in ſolchen Fällen empört werden müßte, als bey Menſchen, welche von Unthaten der Art bloße Zuſchauer oder Zuhörer ſind. Man braucht ſich nicht einmal auf Wilde zu berufen. Selbſt unter den cultivirteſten Nationen giebt es Böſewichter, die Ungerechtigkeiten begehen, ohne die Immoralitäe derſelben im Momente des Handelns zu empfinden. Beruhte aber das Bewußtſeyn der Moralität auf Impreſſionen des moraliſchen Sinnes, ähnlich den Impreſſionen der äußern Sinne; ſo müßte das Gefühl der Moralität oder Immoralität gerade dann am lebhafteſten ſeyn, wenn die Handlung verübt wird; denn hier iſt die Impreſſion auf den moraliſchen Sinn gegenwärtig und am ſtärkſten. Die Erfahrung lehrt gleichwohl das Gegentheil. Der Menſch ſieht oft die Schlechtigkeit einer Handlung erſt nach derſelben ein durch Re-

flexion

flexion, indem er ſie mit dem Geſetze der Moralität zuſammenhält. Das Gefühl der Moralität kann alſo nicht eine unmittelbare Afficirung eines innern moraliſchen Sinnesorgans ſeyn. Was Robinet von den Urſachen des Verderbnißes des moraliſchen Sinnes ſagt, iſt freylich richtig; aber beweiſt nichts für ſeine Hypotheſe. Dieſelben Urſachen können zur Verminderung oder Vermehrung der Moralität in einer Nation beytragen, auch wenn dieſe in der menſchlichen Natur ein ganz anderes Princip hat, und gar nicht von beſtimten Afficirungen eines moraliſchen Sinnesorgans abhängt.

Das vierte Hauptſtück des Robinetſchen Werkes endlich, die von ihm ſogenannte Phyſik der Geiſter, drückt gewißermaaßen ſchon im Titel einen Widerſpruch aus. Die Phyſik iſt die Wiſſenſchaft von den Geſetzen der Naturerſcheinungen, zu welchen die Geiſter nicht gehören, die ſich alſo auch nicht auf jene Geſetze zurückführen laſſen, wenn man ſie nicht zugleich in Körper verwandelt. Robinet that dies im eigentlichen Verſtande, ohne jedoch es zu wollen, und daher bemerkte er den Widerſpruch im Titel ſeiner Theorie nicht. Er wollte ein Syſtem über die Geiſter aufſtellen, welches den Materialism mit dem Spiritualism vereinigen ſollte. Den Vereinigungspunkt beyder Vorſtellungsarten glaubte er darin zu finden, daß er jede derſelben für ſich dogmatiſch unentſchieden ließ, und die Natur der Seele nur nach empiriſchen Merkmalen in Beziehung auf ſeine anderweitigen Hypotheſen von

von der Natur der Dinge characteriſirte. Der Satz iſt völlig wahr, daß, wenn die Seele auch geiſtig iſt, ihre geiſtige Thätigkeit ſich doch nur in dem Spiele der körperlichen Organe verräth. Um ſeine Philoſophie über die Seele mit dem Spiritualism verträglich zu machen, ſetzt alſo Robinet die Möglichkeit desſelben voraus, und ſpricht immer von der Seele, als ob ſie erwieſenermaßen ein geiſtiges Weſen wäre. Eigentlich aber ſchildert er nur ihre empiriſchen Thätigkeiten, und ſeine Phyſik der Geiſter iſt nichts weniger als eine rationale Pſychologie. Manche Puncte, aus dem empiriſch pſychologiſchen Geſichtspuncte betrachtet, hat er inzwiſchen ſehr gut aufgeklärt. Dahin gehört die Erörterung der Urſachen, warum wir von unſerm Zuſtande im Mutterleibe und von den erſten Jahren der Kindheit keine Erinnerung behalten. Seine Erklärungsart der Harmonie zwiſchen Seele und Körper iſt unverſtändlich.

§. 2110.

In dem zweyten, dritten, und vierten Theile des Werkes de la nature hat Robinet eine rationale Theologie und Kosmologie den Principien ſeines Syſtems gemäß vorgetragen, die auch Manches Eigenthümliche und Paradoxe enthalten, ſich aber hier nicht ausführlich darſtellen.

ſtellen laſſen. Ich will hier nur einige ſeiner merkwürdigſten Reſultate mit den bedeutendſten von ihm vorgebrachten Gründen angeben. Es iſt für den Menſchen bey der gegenwärtigen Beſchaffenheit ſeiner Natur unmöglich, ſich einen andern Begriff von den göttlichen Vollkommenheiten zu machen, als welcher denen analog iſt, die er ſich von gewißen Fähigkeiten der Geſchöpfe bildete. Die einfachen Ideen der Exiſtenz, Macht und Erkenntniß ſind die Elemente des vollkommenſten Begriffs, welchen wir von dem höchſten Weſen zu haben vermögen. Jene Ideen erheben wir zur Unendlichkeit, oder wir denken uns die Eigenſchaften, welche die Obiecte derſelben ſind, unendlich und unbeſchränkt, ob wir gleich ſie in dieſer Unendlichkeit nicht zu begreifen im Stande ſind. Da aber das Unendliche nie nach dem Endlichen auch nur analogiſch ſich beurtheilen läßt, ſo iſt die göttliche Natur für uns ſchlechthin unbegreiflich. Die gewöhnliche, auch unter den Philoſophen hergebrachte, Vorſtellungsart von Gott iſt ein ſpiritualiſtiſcher Anthropomorphismus. Er entſteht aus der Schwäche der menſchlichen Vernunft, die ſich ein Weſen zu erkennen anmaaßt, was ſich ihrer Erkenntniß durchaus entzieht, und aus dem Misbrauche der Abſtraction. Jener Anthropomorphism hat aber mehrere Irrthümer zu Folgen. Er verleitet erſtlich, die beſchränkten und er-

ſchaffenen Geiſter mit dem unendlichen und unerſchaffenen Geiſte, der Gottheit, zu paralleliſiren. Das Denken wird ſchlechthin für ein gemeinſchaftliches Attribut der endlichen Geiſter und der Gottheit gehalten. Robinet behauptet dagegen, daß weder das Denken, noch das Denkvermögen, Beyden gemeinſchaftlich ſeyn können. Man entzieht durch Abſtraction dem Denken und den Vermögen alles, was es Reelles hat, damit es der Gottheit zukommen könne, und eine Qualität, die in Nichts verſchwindet, bloß negativ durch die Abſtraction von aller Realität geworden iſt, kann der Gottheit nicht beygelegt werden. Gott iſt alſo nach R. auch kein denkendes Weſen, und folglich kein Geiſt, wenn man unter Geiſt nichts anders, als wie eine Intelligenz verſteht. Ueberhaupt ſind der Gottheit alle die Attribute nicht beyzumeſſen, die ihr gewöhnlich zugeſchrieben werden. Eine dritte Quelle desſelben Irrthums iſt die Unvollkommenheit der menſchlichen Sprache, und der Einfluß hiervon auf die menſchlichen Vorſtellungsarten. Da wir uns ſtets derſelben Wörter und Ausdrücke bedienen müſſen, um gewiße Attribute der Gottheit und gewiße Fähigkeiten des Menſchen zu bezeichnen; ſo gewöhnen wir uns ohne Unterſchied in dem einen und dem andern Falle auch dieſelben Begriffe damit zu verbinden, und faſſen unter demſelben Worte zuſammen,

was

was der Gottheit und was dem Menſchen gebührt. Wir haben aber nur eine menſchliche Sprache und menſchliche Ideen, den Dingen angemeſſen, die unſer Verſtand begreifen kann, und die alſo durchaus unfähig ſind, etwas übernatürliches auszudrücken. Welch eine thörichte Anmaaßung, Ausdrücke auf Gott anzuwenden, um dasjenige in Ihm zu bezeichnen, was in Ihm unbegreiflich iſt! Alle die Eigenſchaften, welche man mit den Wörtern **Güte, Gerechtigkeit, Verſtand**, andeutet, ſind bloß der menſchlichen Natur eigen, außerhalb welcher ſie nicht ſeyn können. Von Gott können dieſe Wörter gar nicht gebraucht werden; auf was für eine Art man ſie auch von Ihm möchte brauchen wollen, ſchlechthin oder mit einem privativen Beyworte. Sogar die **Wörter Sehen** und **Erkennen** werden auf Gott angewandt; und in dieſer Beziehung ſehr arg gemisbraucht. Robinet führt eine Erklärung an, welche Grew (in ſeiner *Coſmologia ſacra*, or a Diſcourſe of the Univerſe, as it is the creature and kingdom of God) von der Dreyeinigkeit Gottes gab, ohne welche, wie dieſer meynte, Gott überhaupt nicht erkannt werden könte. Grew behauptete, daß Gott, indem er an Sich Selbſt dächte, ſubſtantielle Formen von ſich bildete, und daß daher der Sohn und der heilige Geiſt nur ſubſtantielle Formen des Vaters ſeyen.

Man braucht nicht einmal zu fragen: wie Gott, deßen Gedanke unveränderlich und einfach, wie Er ſelbſt iſt, zwey ſubſtantielle Formen von ſich ſelbſt bilden könne? Auch nicht, wenn das erſte ſubſtantielle Bild, das unmittelbar vom Vater hervorgebracht wurde, ein anderes ihm ähnliches erzeugt, warum nicht dieſes dritte göttliche ſubſtantielle Bild ein viertes hervorbringt, und ſo eine unendliche Reihe göttlicher ſubſtantieller Formen erzeugt wird? Der Engliſche berühmte Phyſiker that hier im Grunde nichts weiter, als daß er, ſelbſt ohne es zu bemerken, die Art, wie er die Thätigkeiten ſeiner Seele ſich vorſtellte, auf die Gottheit übertrug. Er wähnt, daß Gott, indem er an ſich denkt, ſubſtantielle Ebenbilder von ſich erzeugt. Aber wenn man ihm nun ſagt, daß die Idee, welche Gott von ſich ſelbſt hat, ſeine eigene Subſtanz iſt, die ſich ſelbſt unmittelbar betrachtet, wie will er das Gegentheil beweiſen? Folgt daraus, daß Gott bey der Betrachtung ſeiner ſelbſt nur eine Idee von ſeiner eigenen Natur hat, daß Er ein Weſen hervorbringt, deßen Exiſtenz reell von der ſeinigen verſchieden iſt? Wenn man ſagt, Gott betrachte ſein Bild, ſo iſt dies eine menſchliche Art zu reden, die von der Beſchaffenheit unſers Vorſtellungsvermögens hergenommen iſt, nach welcher die Ideen oder Bilder der Gegenſtände, die wir

haben, von der Natur unſerer Seele ſelbſt verſchieden ſind. Aber die Art der Erkentniß Gottes iſt gar nicht dieſelbe mit der unſrigen. Man kann alſo nicht ſagen, daß Gott auf eine gewiße Weiſe erkenne, weil wir ſo erkennen. Da wir überhaupt keine deutliche und gewiße Idee von der Erkentniß Gottes haben, ſo dürfen wir hierüber ſchlechterdings nichts behaupten. Wörter haben nie eine Bedeutung an und für ſich ſelbſt, ſondern nur in ihrer Beziehung zu den Dingen, welche durch ſie bezeichnet werden ſollen; und man iſt ja darin einſtimmig, daß keine der Bedeutungen, welche wir dem Worte **Erkennen** beylegen, auf das unausſprechliche Weſen paſſe. Es iſt eine Nothwendigkeit für die Gelehrten ſowohl als die Laien, daß ſie nicht von Gott reden können, ohne Wörter an die Stelle der Ideen zu ſetzen, die ihnen fehlen; und es ſcheint ein mit dieſer Subſtitution weſentlich verbundener Nachtheil zu ſeyn, daß man keine andere Idee von Gott hat, als diejenigen, welche die Wörter darbieten. Eine vierte Quelle desſelben Irrthums iſt die Lehre von ewigen und allgemeinen Ideen der Wahrheit, der Tugend, der Gerechtigkeit, der Ordnung, u. w. Beſonders ſpricht man in dieſem Betrachte von der Wahrheit, und was man davon behauptet, wird denn auf Tugend, Gerechtigkeit, Ordnung u. w. angewandt, Die Metaphyſiker bilden ſich ein, die

 Wahr-

Wahrheit an und für ſich, abſtrahirt vom Denken, von dem Gegenſtande des Denkens, und von der denkenden Subſtanz, zu betrachten, und erklären ſie für die Uebereinſtimmung irgend eines Gedankens mit irgend einem Gegenſtand in irgend einer Intelligenz. Dieſe Betrachtung, oder den Begriff, welchen ſie dadurch zu erhalten wähnen, nennen ſie denn eine ewige Idee der Wahrheit, die nothwendig, unveränderlich, unabhängig von allem Erſchaffenen und Unerſchaffenen, von aller Exiſtenz jeder Art ſey. Aber dieſe abſtracte Wahrheit iſt keine allgemeine Idee des Wahren überhaupt. Robinet macht bey dieſer Gelegenheit ſehr lehrreiche Bemerkungen über den Misbrauch der Abſtractionen. Die Syſteme Plato's, Wollaſton's, Clarke's, und anderer Philoſophen, in denen freylich viel Erhabenes über die Natur der Wahrheit und Gerechtigkeit vorkomt, die auch, beſonders was das Einzelne betrifft, nicht alle in gleichem Grade falſch ſind, beruhen auf Täuſchungen, durch welche die Abſtracte in einem Sinne genommen werden, welchen ſie nicht haben und ihrer Natur nach nicht haben können. Es liegt bey ihnen allen ein gemeinſchaftliches falſches Princip zum Grunde, das ſich nach Robinet folgendermaßen ausdrücken läßt: Wenn Jemand in Gedanken alle Intelligenzen in der Welt vertilgte, ſo könte er ſich dennoch die Wahrheit

heit vorſtellen. Wenn er ſogar in Gedanken alle Weſen vertilgte, ſo könte er dennoch Beziehungen und Verhältniße derſelben denken. Wenn alle Gedanken und alle Gegenſtände derſelben vertilgt wären; ſo könte er ſich dennoch die Uebereinſtimmung der Gedanken mit ihren Objecten einbilden; wenn es endlich auch keinen Schöpfer und kein Geſchöpf gäbe, ſo würde es darum nicht minder gerecht ſeyn, daß das Geſchöpf von ſeinem Schöpfer abhängig wäre. Hier offenbart ſich alſo ein beſtändiger Widerſpruch. Die Ideen ſind nur Vorſtellungen der Dinge. Wo keine Dinge ſind, ſind auch keine Ideen. Die Ideen exiſtiren nur und können nur exiſtiren in einem Verſtande. Wo alſo kein Verſtand iſt, da ſind auch keine Ideen. Giebt es keine Objecte, keine Intelligenzen, ſo kann überhaupt nichts vorgeſtellt werden. Giebt es keinen Schöpfer und kein Geſchöpf, wie könte es folglich auch gerecht ſeyn, daß die Geſchöpfe, deren Exiſtenz doch hier, wie die des Schöpfers ſupponirt wird, von dem Schöpfer abhängig wären? Exiſtiren weder Schöpfer noch Geſchöpf, ſo iſt überall nicht einmal etwas möglich. Robinet ſtimt der Erklärung bey, welche Locke von dem Urſprunge der allgemeinen Begriffe gegeben hat. Angenommen mit Malebranche, daß wir Alles, was wir ſehen, in Gott ſehen, ſo würden wir doch nichts mehr darin ſehen,

als was wir nach den Schranken unſers Geſichts darin ſehen könten. Da aber unſer Geſicht in der That beſchränkt iſt, wird es jemals die Unermeßlichkeit möglicher Dinge darin ſehen können? Die Ewigkeit, Nothwendigkeit, Univerſalität, wohnen nur in Gott; aber unſere Ideen ſind in uns, und nicht in Gott, außer uns. Die Ewigkeit, Nothwendigkeit, Univerſalität, ſind alſo keine Qualitäten, denen unſere Ideen entſprechen könten. Es iſt nicht unſre Idee, die einen allgemeinen Typus ausmacht. Es iſt das Weſen der Dinge, welches eine unerſchöpfliche Macht unendlich wiederholen kann, und welches dadurch in ſich ſelbſt das Muſter aller möglichen Individuen derſelben Art iſt. Unſere Idee iſt für uns nur das Bild einer beſtimten Zahl ähnlicher Weſen, welche ſie umfaßt. Robinet prüft noch andere Gründe für die Objectivität der allgemeinen Begriffe, und der möglichen Erkenntniß jener Objectivität, die ich hier übergehen kann. Wichtiger aber iſt ein Einwurf, welchen er ſelbſt gegen ſeine Vorſtellungsart beybringt, und zugleich beantwortet. Nimt man an, daß die Güte, Gerechtigkeit, Weisheit, in Gott nicht von derſelben Beſchaffenheit ſind, wie im Menſchen; ſo vernichtet man die ewigen Ideen der Tugend, die unabhängig von der Ordnung und den Verhältnißen der Dinge beſtehen müſſen. Robinet leugnet

net die Nothwendigkeit der Folge. Es giebt keine wirklich exiſtirende Idee ohne eine Intelligenz, in welcher ſie ſich befindet. Es kann alſo auch nur ewige Ideen in dem ewigen Geiſte geben, und dieſer ewige Geiſt iſt Gott. Da der Gottheit nie etwas verborgen war, iſt, oder ſeyn wird, ſo kann man nach menſchlicher Art zu reden ſagen, daß alle ihre Gedanken ewig ſind, und daß ſie die Dinge nach dieſen ewigen Ideen geſchaffen habe. Wie können diejenigen, welche die Ideen in der göttlichen Subſtanz als repräſentative Bilder der Gegenſtände annehmen, entſcheiden, daß ſie von der Ordnung und den Verhältnißen der Dinge ſchlechthin unabhängig ſind? Die Vorſtellung eines Objectes ſetzt voraus, daß dieſes wirklich exiſtirt, oder war, oder wenigſtens möglich iſt; und daß, wenn man eine nothwendige Relation zwiſchen zwey Dingen annimt, weder das eine, noch das andere, von dem correlativen Dinge wirklich unabhängig iſt. Auch iſt von dieſer Art der Unabhängigkeit hier nicht die Rede. Man will vielmehr, daß die Ideen ewig in Gott ſubſiſtirt haben vor der Ordnung und den Relationen der Dinge ſelbſt, welche Er geſchaffen hat; erſt nach ſeinen ewigen Ideen habe Gott dieſe Ordnung und Relationen beſtimt; die letztern könten aufhören durch die Vernichtung der Natur, ohne daß Gott die Ideen verlöre, welche Er von Ewigkeit gehabt

hat.

hat. Er würde ſie zwar nicht mehr als Ideen von gegenwärtig wirklich exiſtirenden Dingen haben, aber doch als Ideen von Dingen, die einmal wirklich waren und wiederum wirklich ſeyn könten. Denn nach dieſer Vorſtellungsart giebt die bloße Idee Gottes den Dingen die Exiſtenz nicht; es bedarf erſt eines förmlichen Schöpfungsactes, um die Exiſtenz zu bewirken. Wenn man unter den ewigen Ideen, die unabhängig von der Ordnung und den Relationen der Dinge ſubſiſtiren ſollen, nichts anders verſteht; ſo iſt nach Robinet nicht einzuſehen, wie man jene vernichte, indem man behauptet, daß die Güte, Gerechtigkeit, Weisheit, in Gott nicht von derſelben Natur ſeyen, wie im Menſchen. Mögen die göttlichen Attribute ihrem Weſen nach noch ſo verſchieden von den menſchlichen Tugenden ſeyn: warum ſollte das höchſte Weſen nicht ewige Ideen haben ſowohl von ſeinen eigenen Attributen, als von den Tugenden, womit es das Geſchöpf begabt hat, und von dem Unterſchiede, der zwiſchen beyden obwaltet? Warum ſollten jene Ideen unabhängig von der Ordnung und den Relationen der Dinge in Gott exiſtiren, dieſe möchten nun wirklich vorhanden ſeyn oder nicht? Uebrigens Eigenſchaften, welche man betrachtet ohne Rückſicht auf Verhältniße, welche ſie begründen, oder auf Subjecte, denen ſie zukommen, oder auf die Art, wie ſie denſel-

ben

ben zukommen, haben gar keine Realität. Dergleichen Eigenſchaften vernichten, heißt nur leere Phantome zerſtreuen, welche die Spitzfindigkeit des Geiſtes ſich ſelbſt auf dem Wege zur Wahrheit entgegenſtellt, als ob ſie nicht ohnehin mit andern Hindernißen genug zu kämpfen hätte.

## §. 2111.

Robinet treibt ſeine Skepſis an der Angemeſſenheit und gültigen Anwendbarkeit der gewöhnlichen göttlichen Attribute ſo weit, daß er das Attribut der **Vollkommenheit** ſelbſt für auf die Gottheit unpaſſend erklärt. Der einzige Sinn, welchen wir dem Worte **Vollkommenheit** beylegen können, iſt: daß ein ſogenanntes vollkomnes Ding Alles habe und enthalte, was es nach unſerer Vorausſetzung von einem Zwecke, zum welchem es da iſt, haben und enthalten muß. Dieſer Begriff der Vollkommenheit kann aber durchaus nicht von einem Weſen gelten, das gar nicht erſchaffen iſt, und weder Beſtimmung noch Zweck hat. Nichts von dem, was in der Natur iſt, kann gut oder vollkommen genannt werden, als nur relativ auf einen Zweck, wozu uns die Sache geſchickt ſcheint; anſtatt daß Gott eine abſolute **Vollkommenheit** haben muß, die das gerade Gegentheil deßen iſt, was wir unter Vollkommenheit denken. Die abſolute **Vollkom-**

kommenheit iſt aber nicht, wie man gemeiniglich wähnt, der Inbegriff aller relativen. Denn 1) dieſer Inbegriff würde auch die Vollkommenheiten der Geſchöpfe in ſich ſchließen, die nichts Uebernatürliches haben, und folglich auch der Gottheit gar nicht angehören können. 2) In einem Inbegriffe relativer Vollkommenheiten iſt immer noch keine abſolute gegeben; jede Vollkommenheit der Geſchöpfe iſt nur gut durch ihre Relation und Uebereinſtimmung mit andern. 3) Inbegriff drückt Vielfältigkeit aus; die abſolute Vollkommenheit iſt über jede Zahl, jede Schranke, erhaben. Es giebt keine unendliche Zahl; die abſolute Vollkommenheit aber iſt unendlich und einfach. 4) In einem Inbegriffe relativer Vollkommenheiten könte man leicht die einzelnen aufzählen, ſie von einander unterſcheiden, die eine oder die andern denken. Welche Unterſcheidung aber kann ſtatt finden in der abſoluten Vollkommenheit, die nur weſentlich Eine iſt, die ſich nicht theilweiſe, ſondern bloß ganz, oder gar nicht denken läßt? Es iſt demnach anmaßend, die abſolute Vollkommenheit Gottes gleichſam zu zerſtückeln, indem man ihm verſchiedene einzelne Attribute beymißt. Wir machen dieſe Unterſcheidung der göttlichen Eigenſchaften nach dem, was wir bey dem Menſchen wahrnehmen, und das iſt Anthropomorphismus. Um ſich aber zu überzeugen, daß

die

die Vollkommenheit Gottes wirklich abſolut iſt, darf man nur erwägen, daß der Begriff des Relativen nothwendig ein Merkmal der Schranke und Unvollkommenheit mit ſich führt, welche doch mit der Unendlichkeit Gottes ſchlechthin unvereinbar ſind. Wenn wir alſo von der göttlichen Vollkommenheit reden wollen, ſo bleibt uns nichts übrig, als dieſe Eigenſchaft lediglich in einem negativen Sinne zu nehmen, ſo daß ſie bloß eine reine Negation der Endlichkeit und der relativen Vollkommenheiten der erſchaffenen Weſen ausdrückt. Es ließe ſich gegen das obige Raiſonnement der Einwurf vorbringen: daß die Behauptung, wir hätten keine Idee von der Vollkommenheit ſchlechthin, auch entweder die Vollkommenheit ſchlechthin von der Gottheit verneine, oder die Natur der göttlichen Geſchöpfe für durchaus von der ſeinigen verſchieden erkläre. Hat uns Gott in Beziehung auf Vollkommenheit Ideen gegeben, welche Er ſelbſt nicht hat, ſo täuſcht Er uns, und er verleitet uns ſogar zum Böſen, wenn wir den Ideen der Vollkommenheit folgen, die er uns beygebracht hat, und die doch von der wahren Vollkommenheit entfernt ſind. Robinet antwortet: Wenn behauptet wird, daß wir keine Idee von der (abſoluten) Vollkommenheit haben, ſo wird dieſe damit der Gottheit nicht abgeſprochen; ſondern es wird nur geſagt, daß die Geſchöpfe, deren (relati-

ve)

ve) Vollkommenheit wir erkennen, eine von der göttlichen ganz verſchiedene Natur haben. Dieſe Behauptung iſt auf der unendlichen Diſtanz gegründet, die zwiſchen dem Geſchöpfe und dem Unerſchaffenen iſt. Es findet ſchlechterdings keine Art von Analogie zwiſchen den Attributen Gottes, und den Vermögen und Fähigkeiten der Geſchöpfe ſtatt. Ferner: Wenn uns auch Gott Ideen von der Vollkommenheit gab, die Er ſelbſt nicht hat; ſo hat Er uns darum noch nicht getäuſcht. Er gab uns Ideen von der relativen Vollkommenheit der Geſchöpfe, die wir nach unſerer beſchränkten Natur zu faſſen vermögen; Ideen von der abſoluten Vollkommenheit konte Er uns nicht mittheilen, weil ſie über die Faſſungskraft eines endlichen Weſens hinausgehen. Wenn wir nur den Ideen der Vollkommenheit folgen, ſo wie wir ſie von Gott empfangen haben, ſo handeln wir unſerer Natur gemäß, und erfüllen unſere Beſtimmnng; wir entfernen uns dann ſo wenig von der Vollkommenheit Gottes, als wir uns ihr nähern; wir bleiben immer von dieſer in einer unendlichen Entfernung; und das Weſen, das uns ſo geſchaffen hat, wie wir ſind, kann weder ſelbſt daran Anſtoß nehmen, noch uns Böſes wollen.

§. 2012.

§. 2112.

Auch die Natur eines Geiſtes iſt uns ſchlechthin unbekannt. Der ganze Spiritualismus richtig erwogen reducirt ſich auf den bloßen Satz: daß der Geiſt eine immaterielle unkörperliche Subſtanz ſey; er reducirt ſich alſo genau beſehen auch auf eine bloße Negation. Wenn wir daher die Gottheit, die Engel, die menſchlichen Seelen, für Geiſter erklären; ſo will das nicht mehr ſagen, als, daß jene Weſen eine von der Materie verſchiedene Natur haben. Wenn aber auch die Geiſtigkeit der Gottheit, den Engeln, und den menſchlichen Seelen gemeinſchaftlich iſt; ſo iſt doch dieſe gemeinſame Eigenſchaft für uns ein Nichts, weil ſie bloß in der Negation der Materie beſteht. Man kann daher auch keine Verſchiedenheit der Gradationen der Geiſter in Anſehung der Vollkommenheit behaupten, gleichwie es verſchiedene Gradationen der Thiere und anderer körperlicher Weſen giebt. Denn Gradationen der Geiſter wären nicht mehr und nicht weniger, als Gradationen des Nichts. Hieraus fließt die Ungereimtheit der Behauptung derer, welche eine generiſche Verſchiedenheit der Thierſeelen, und wiederum der menſchlichen im Verhältniße zu den höhern Geiſtern annehmen, und dadurch den Thierſeelen Eigenſchaften beylegen, welche ſie mit der Gottheit und

und den Engeln gemein hätten. Daß wir gleichwohl allen immateriellen Weſen dieſelbe Natur zuſchreiben, die wir bey unſrer Seele wahrnehmen, hat ſeinen Grund in einer Uebereilung des Urtheils. Man ſchließt aus einer Reihe willkührlicher Prämiſſen, ohne die Gültigkeit derſelben vorher überdacht zu haben. Da wir bemerken, daß die ganze Materie von homogener Beſchaffenheit iſt, daß alle Körper ausgedehnt, ſolide, theilbar, beweglich ſind; ſo ſchließen wir daraus auf dieſelbe Homogeneität der Natur in Allem, was nicht materiell iſt, meſſen alſo allen geiſtigen Weſen die Eigenſchaften und Fähigkeiten unſerer Seele bey, ohne einmal zu überlegen, ob dieſes möglich ſey, oder nicht. Robinet wirft die Frage auf: Ob das Denken dem Geiſte überhaupt eben ſo nothwendig zukomme, wie die Ausdehnung dem Körper? Das letztere erkennen wir als nothwendig; aber daß Alles Unkörperliche nothwendig ein denkendes Weſen ſeyn müſſe, wie Des Cartes behauptete, erkennen wir ſo wenig als nothwendig, daß vielmehr das Gegentheil gewiß zu ſeyn ſcheint: das Denken ſey kein nothwendiges Merkmal des Immateriellen. Zu behaupten, daß alles Unkörperliche denke, heißt behaupten, daß das Nichts denke. Daraus, daß ein individuelles unkörperliches Weſen, oder eine einzelne Gattung derſelben, denkt, folgt gar nicht, daß

alle

alle andre unkörperliche Weſen auch denken. Denn die Unkörperlichkeit an ſich iſt nichts, und kann das Denken nicht begründen. Wir kennen nur zwey Gattungen der Weſen, ausgedehnte und denkende. Alſo jedes nicht ausgedehnte Weſen denkt. Der Fehler dieſes Schluſſes fällt in die Augen. Es kann eine Menge Weſen geben, deren Natur von den ausgedehnten und denkenden Weſen ſehr verſchieden iſt. Als Beyſpiel immaterieller Weſen, die nicht denken, führt Robinet die ſogenannten plaſtiſchen Naturen an. Wenn gleich dieſe, was ihre Wirklichkeit betrifft, nur auf einer Hypotheſe beruhen, ſo ſind ſie doch wenigſtens möglich, und mehr bedarf es hier nicht. Die verſchiedenen Grade des Denkens aber ſind ebenfalls unzureichend, um ſpecifiſch verſchiedene Gattungen der Geiſter zu behaupten. Robinet meynt, daß das Denken ein ſpecifiſches eigenthümliches Merkmal bloß unſerer Seele ſey. Denn der Begriff des Denkens, welchen wir haben, iſt für uns das Product eines Geiſtes, der mit einem Körper verbunden iſt, oder mit andern Worten, das Denken erkennen wir als eine Modification unſers Geiſtes bewirkt durch Vermittelung einer materiellen Maſſe, welche dieſer Geiſt beſeelt. Dieſer Begriff des Denkens aber, wie er doch allein nur für uns möglich iſt, paßt lediglich auf die menſchliche Seele, und iſt auf

keine Weiſe auf geiſtige Weſen anwendbar, die nicht ſolche materielle Körper haben, wie wir. Wir würden überhaupt gar keine Idee von einer Intelligenz haben, wenn wir nicht dächten. Aber wir denken nicht ohne Organe. Man trenne die Seele von ihrem organiſchen Apparate, ſo wird ſie keine Eindrücke mehr von den Objecten empfangen; ſie wird alſo auch nicht mehr auf die Objecte zurückwürken, und überhaupt gar nicht denken. Die Elemente demnach, welche unſere Idee von der Intelligenz conſtituiren, ſind a) die Action der Objecte auf die Sinne; b) die Action der Organe auf die Seele; c) die Reaction der Seele auf jene Eindrücke. Oder: die Thätigkeit des Denkvermögens iſt durchaus und nothwendig abhängig von der organiſchen Thätigkeit des Körpers. Das Denken iſt uns bekannter, ſofern der Körper dabey mitwirkt, wie als Eigenſchaft des Geiſtes. Wir haben auch nur von dem Denken ſelbſt eine innere Wahrnehmung; aber nicht von dem Vermögen zu denken. R. folgerte hieraus, daß es überhaupt weder einen ſchlechthin reinen Gedanken, noch eine ſchlechthin geiſtige Intelligenz gebe, die ſich unabhängig von einem Körper entwickle. Die Gottheit kann daher ebenfalls kein bloß geiſtiges Weſen ſeyn, nach den Begriffen, welche wir Menſchen von einem Geiſte haben und haben können. Auch

die

die Moralität gründet ſich auf Verhältniſſe, welche nur unter Geſchöpfen ſtatt finden mögen. In Beziehung auf die Gottheit iſt zwiſchen den metaphyſiſchen und den moraliſchen Attributen nur der Unterſchied, daß jene negativ ſind, und eben dadurch die Gottheit von allem Endlichen abſondern, oder vielmehr über daſſelbe erheben; dahingegen dieſe poſitive Qualitäten ausdrücken. Jene laſſen ſich folglich auf die Gottheit anwenden, wenn ſie gleich nichts Reelles von derſelben ausſagen; dieſe aber nicht.

§. 2113.

Ohne mich nun weiter auf die Analyſe und Kritik Robinet's auch von den übrigen göttlichen Eigenſchaften und Relationen zur Welt, die gewöhnlich in der rationalen Theologie angenommen zu werden pflegen, einzulaſſen, will ich nur noch das allgemeine Reſultat, das er aus ſeiner ganzen Unterſuchung zieht, kurz angeben. Die neuere rationale Theologie iſt überhaupt nichts weiter, als ein ſpiritualiſtiſcher Antropomorphismus, der mit dem gröbſten materiellen einerley philoſophiſchen Unwerth hat. Die metaphyſiſchen Attribute ſchließen von der Gottheit alles Endliche aus, und erklären ſie eben hierdurch für gänzlich uner-

 kenn-

kennbar und unbegreiflich. Durch die moraliſchen Attribute aber wird Gott mit der Menſchheit analogiſirt; man giebt ihm dieſelbe Natur, welche erſchaffene endliche Weſen haben; und wenn man jene Natur auch zu einer relativ unbeſtimmbar größeren Vollkommenheit erhebt, ſo bleibt ſie doch immer hinter dem Unendlichen zurück, und kann dieſem nie angemeſſen ſeyn. Gott kann alſo weder ein intelligentes, gutes, weiſes, gerechtes Weſen genannt werden, noch auch das Gegentheil. Die Philoſophen haben ſich zu ſehr übereilt, dieſe Eigenſchaften von Gott zu beweiſen, und mit der endlichen unvollkomnen Welt in Harmonie zu bringen; daher ſie in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt wurden. Sie hätten vorher ruhig und unbefangen unterſuchen ſollen, ob jene Eigenſchaften in der That der Gottheit zukommen mögen. Robinet ſucht zuletzt auch ſeine theologiſche Vorſtellungsart mit den Ausſprüchen der heiligen Schrift zu vereinbaren, ſo gut es gehen will. Die poſitiven Theologen möchten gleichwohl Urſache haben, ſehr unzufrieden mit ihm zu ſeyn. Sofern Gott ſich nur als ein Weſen offenbart, das ſey, was es ſey, offenbart Er ſich ſelbſt nur als unbegreiflich.

§. 2114.

§. 2114.

Sehr viel Intereſſantes und Lehrreiches, aber auch ſehr viel Paradoxes, enthalten die beyden letzten Theile des Robinetſchen Werkes de la nature über die Stufenfolge der Naturweſen. Er entwickelt hier zuvörderſt das Geſetz der Stetigkeit (lex continui) in ſeiner Anwendung auf die Natur, und zeigt, wie dieſes von den Naturphiloſophen zwar im Allgemeinen immer anerkannt; aber bey der ſyſtematiſchen Anordnung und Beurtheilung des Details der Naturweſen häufig vernachläſſigt worden ſey. Es giebt nach R. nur einen einzigen Act in der Natur, auf welchen ſich alle Naturereigniße zuletzt zurückführen laſſen; Ein einziges Phänomen, mit dem alle Phänomene als Theile verbunden ſind; Ein einziges Urbild (Prototypon) aller Weſen. Es gab alſo auch nur Ein mögliches Naturſyſtem, ſo wie die Wirkung ſeyn mußte, die von der Urſache ausgieng, welche alle mögliche Weſen in ſich ſchloß. Dem Geſetze der Stetigkeit zufolge machen die Naturdinge Eine einzige Claſſe aus, ohne Unterſchied der beſondern Naturreiche. Es führt uns nehmlich darauf, daß alle Thiere, Pflanzen, Mineralien, Modificationen der organiſirten Materie ſind, die alle an demſelben Weſen und ſeinen Eigenſchaften Theil nehmen, ohne durch etwas An-

 deres,

deres, als durch das Maaß dieſes Antheils geſchieden zu werden. Die Verbindung der thieriſchen Natur (Animalität) mit der vegetalen erfordert, daß die letztere inſofern an jener Theil habe, als die Stufe nöthig macht, welche ſie in dem Reiche der Naturweſen einnimt. Eben ſo fordert die Verbindung des Vegetalen mit den Mineralen, daß der verhältnißmäßige Grad der Animalität, der ſich in jenem findet, wiederum nach einem relativen Maaße ſich dem Mineralreiche mittheile; weil in einer ununterbrochenen Stetigkeit der Naturweſen, die ſich ſo dicht an einander ſchließen, wie möglich, alle weſentliche Qualitäten des erſten ſich gradweiſe bis auf das letzte nüançiren müſſen, ohne daß die Reihe durch eine unausgefüllte Lücke unterbrochen würde. Robinet geht hierauf zur genaueren Beſtimmung des allgemeinen ſowohl als des diſtinctiven Characters der Thierheit über. Gemeiniglich nimmt man Etwas für das Weſen der Thierheit, was nur eine Variation deſſelben iſt. Man bildet einen allgemeinen Begriff des Thiers überhaupt nach beſondern Begriffen der Individuen. Die Aufſuchung des weſentlichen Characters der Thierheit leitet auf die offenbare Unmöglichkeit, irgend ein Naturweſen aus der Claſſe der Thiere auszuſchließen. Robinet ſtellte hier folgende Grundſätze auf: Es exiſtirt keine beſondere

äußere

äußere oder innere Form, die dem Thiere als ſolchem nothwendig wäre. Es exiſtirt aber auch keine beſondere äußere oder innere Form, die nothwendig von der Thierheit ausgeſchloſſen wäre. Den Beweis dieſer Sätze entlehnt er aus der endloſen Mannichfaltigkeit der thieriſchen Formen, und ihrer Verwandlungen. Die letzteren ſind oft ſehr entfernt von einander in Anſehung der Form, und dennoch läßt die Natur gewiſſe thieriſche Geſchöpfe nach und nach durch ſie alle hindurch gehen. Robinet erläutert dieſes durch mehrere intereſſante aus der Naturgeſchichte entlehnte Beyſpiele. Dann unterſucht er die Natur der Organiſation überhaupt. Ein Organ iſt ein hohler natürlich thätiger Cylinder (vn trou allongé). Auf dieſen einfachen Begriff läßt ſich auch die verwickelteſte Organiſation zurückführen. Der menſchliche Körper, das Meiſterſtück der Organiſation, iſt nur ein Syſtem von biegſamen, geordneten, in einander verflochtenen Röhren, mit einer innern Kraft begabt, welche aus ihrer Structur entſpringt. Jedes Organ iſt aus andern kleinern Organen zuſammengeſetzt; dieſe wieder aus andern noch kleinern Organen; und dies geht ſo in einer dem Reichthume der Natur angemeſſenen Progreſſion weiter fort. Hier erhebt ſich die Frage: Ob es eine rohe Materie giebt und geben könne? Robinet behauptet: Es exiſtire bloß organiſche Materie,

terie, und keine rohe. Denn der Plan der Natur iſt einfach und einig. Gäbe es organiſche und nicht organiſche Materie, ſo würde die Einheir nnd der Zuſammenhang des Naturplans aufgehoben ſeyn. R. ſucht die Unmöglichkeit einer unorganiſchen Materie noch aus mehr andern Gründen zu beweiſen. Sie würde ein Widerſpruch ſeyn, und die Erfahrung kann auch ſchlechterdings keine rohe Materie aufzeigen. Bonnet ſetzt in ſeinem Werke: Contemplation de la nature, die Mineralien als rohe und unorganiſche Subſtanzen den Thieren und Vegetabilien, welche das Reich der organiſirten Weſen ausmachen, entgegen. Er betrachtet die einen und die andern aus allen Geſichtspuncten, in Hinſicht auf Formation, Wachsthum, Structur, und findet in den Mineralien nichts, was berechtigte, ſie in die Claſſe organiſcher Weſen aufzunehmen; vielmehr was er daran wahrnimt, berechtige, ſie davon auszuſchließen. Organiſation und Nichtorganiſation ſind alſo nach ſeinem Syſteme Modificationen der Materie, und zwar nicht bloß mögliche, ſondern im Univerſum wirklich exiſtirende Modificationen. Robinet erinnert dagegen, daß alle angeführte Gründe zum Beweiſe, daß die Foſſilien aus rohem Stoffe beſtehende, unorganiſche Subſtanzen, ohne Leben und eigenthümliche Thätigkeit, ſeyen, entweder gar nichts, oder das

Ge-

Gegentheil beweiſen. Was ſich im Allgemeinen von den Eigenſchaften organiſirter Naturdinge ſagen läßt, läßt ſich auch auf die eine oder andere Art von den Mineralien ſagen. Es iſt durchaus unmöglich, zu beſtimmen, wo die Organiſation aufhört, und die Natur organiſirt immer noch, auch wo ſie es gar nicht mehr zu thun ſcheint. R. beruft ſich hier unter andern auf Bourguet wegen der Organiſation der Kryſtalle. Man muß aber wohl unterſcheiden zwiſchen den Producten der Natur und den Werken der Kunſt. Die Kunſt ſetzt zuſammen; ſie führt alle ihre Werke nur Theilweiſe durch Trennung und Verbindung der Materialien aus. Die Producte der Natur ſind ganz im Kleinen wie im Großen; es ſind organiſche Ganze, deren Theile ſich nicht einer nach dem andern bilden; ſondern die vom Anfange des Dinges in dem Keime vereinigt ſind; und ſich zuſammen durch ihren innern Organismus entwickeln. Eine andre Wirkung dieſes Organismus iſt, daß die natürlichen Maſchinen andere ihnen gleiche hervorbringen können; die künſtlichen Maſchinen hingegen ſind ſchlechthin unfruchtbar. Die ganze Materie beſteht daher nur aus Samen und Keimen; die Organiſation iſt eine ihr weſentliche Eigenſchaft, die Grundlage aller den Subſtanzen gemeinſchaftlichen Vermögen, ſich zu ernähren, zu wachſen, und ihres Gleichen zu erzeugen. Robinet

net folgert hieraus, daß auch die Materie weſentlich animaliſch ſey; denn die Vermögen der Ernährung, des Wachsthums und der Erzeugung, welche der geſamten Materie zukommen, machen auch den unterſcheidenden Charakter der Animalität aus. Die Gründe und Gegengründe, welche R. umſtändlich vorträgt, kann ich nicht hier verfolgen. Nur noch einige allgemeine Bemerkungen desſelben will ich hinzuſetzen. Die Pflanzen ſind an den Boden geheftete Thiere (animaux ſedentaires). Ihre Ernährung, ihr Wachsthum, und ihre Zeugung geſchehen völlig eben ſo, wie bey den Thieren. R. führt Beyſpiele an, daß Pflanzen in Thieren keimten; ein Roggenkorn keimte in dem Magen einer Frau: Schwämme wuchſen im Körper eines Mannes u. w. Wenn auch die Pflanzen kein äußeres Zeichen der Empfindung und Vorſtellung geben; ſo haben wir doch deßhalb kein Recht zu behaupten, daß ſie keine hätten. Auch von der Empfindlichkeit der Pflanzen führt Robinet mehrere merkwürdige Fälle an, die ſich aber freylich auch anders erklären laſſen. Er fragt: ob überall eine Exiſtenz ohne Empfindung und Vorſtellung möglich ſey? In Anſehung der Pflanzen, meynt er, daß ihre Empfindung zwar ſehr ſchwach, ihre Vorſtellungen ſehr verworren und dunkel ſeyen; daß ſie aber doch überhaupt Empfindungen und Vorſtellungen

hätten

hätten von einer ſolchen Beſchaffenheit, wie ſie ihrer Natur angemeſſen wären. Der unterſcheidende Charakter der Animalität iſt von allen Formen unabhängig; er iſt weder mit beſtimten Organen und Eigenſchaften, noch mit einer beſtimten Oekonomie des Naturdinges, nothwendig verbunden; weil ſich auf Alles dieſes bloß individuelle Verſchiedenheiten gründen. Es giebt auch Grade der Animalität, die für unſere Sinne gar nicht mehr wahrnehmbar ſind. Die einzigen weſentlichen Merkmale der Animalität ſind Nahrung, Wachsthum und Zeugung. Dieſe ſind auch den Steinen, Metallen, und allen Arten der Foſſilien eigen. Auch die Foſſilien haben Animalität. R. ſchildert ihre Lebensalter, ihre Fähigkeiten, und die Ausübung derſelben. Das Wachsthum geſchieht auch bey ihnen in allen ihren förmlichen Theilen zugleich, und das iſt nur in einem lebendigen organiſirten Körper möglich. R. verfällt indeßen hierbey ſeinen Hypotheſen zu Gefallen in's Spielende und Abentheuerliche. Er nimt ſogar unter den Mineralien eine geſellige Verbindung an. Sie theilen einander ihre Fähigkeiten mit, wirken auf einander, ſuchen ſich, ſtoßen ſich ab, behaupten ſich durch Verbindung. Im hohen Alter verlieren ſie nach und nach ihre Vermögen, und ſterben. R. wendet auch die Idee der Animalität auf die Weltkörper an.

Das Raiſonnement des Robinet über die rationale Theologie iſt ſehr lehrreich, ob es gleich auf der andern Seite, weil es von demſelben zu weit getrieben iſt, ſehr leicht gemisbraucht und für den Atheismus benutzt werden kann. Keiner der ältern Metaphyſiker hat ſo ausführlich und ſo ſcharfſinnig die Unmöglichkeit einer theoretiſchen Erkenntniß Gottes und der göttlichen Eigenſchaften bewieſen, als vom R. geſchehen iſt. Nur darin geht er zu weit, daß er allen Anthropomorphismus ſchlechthin, und auch die Exiſtenz gültiger Begriffe von den moraliſchen Eigenſchaften Gottes ableugnet. Auch ein Glaube an die Beſchaffenheit der göttlichen Natur, wie ihn das Bedürfniß der menſchlichen Vernunft fordert, wird gänzlich von ihm abgeſchnitten. Eine ſolche Kritik der rationalen Theologie kann zu nichts Anderen, als zum Atheismus, oder zu einem Indifferentismus führen, der nicht viel beſſer, als Atheismus iſt.

Wenn wir einmal das Daſeyn Gottes, als letzten Urgrundes des Vorhandenen, annehmen müſſen; ſo darf die Idee von Gott auch nicht leer bleiben, indem ſie ſonſt eine nichtige Idee wird; ſondern wir müſſen die Gottheit mit gewiſſen Merkmalen beſtimt denken. Dieſe Merkmale können wir nicht anders gewinnen, als daß wir ſie von der menſchlichen Vernunft entlehnen, die wir als das Edelſte in der Natur kennen, und jene nur zum Unendlichen und Unbedingten erhöhen. Freylich kann das Endliche nie auch nur ein

Analogon abgeben, um die Eigenſchaften des Unendlichen danach zu beſtimmen. Inſofern entzieht ſich die Gottheit ſchlechthin aller unſerer Erkenntniß, und wird für uns das unendliche Unbekannte. Aber theoretiſch ſollen die Eigenſchaften Gottes auch nicht dadurch beſtimt oder erkannt werden. Jene Merkmale ſind bloße Symbole, von der Natur der endlichen vernünftigen Weſen hergenommen, mit denen wir uns die Gottheit denken, und wodurch wir uns ihr ehrfurchtsvoll in unendlicher Entfernung nähern. In dieſem Sinne legen wir der Gottheit intellectuelle und moraliſche Eigenſchaften bey, und betrachten ſie zugleich als den Urheber der ſinnlichen wie der vernünftigen Natur, als moraliſchen Geſetzgeber und Richter. Eben dieſe Eigenſchaften ſind auch bloß Gegenſtände eines Vernunftglaubens, der aus dem Bedürfniſſe der Vernunft hervorgeht. Die Urtheile, daß Gott weder ein denkendes, noch ein nichtdenkendes Weſen, weder gut noch böſe ſey, vernichten eigentlich den Begriff der Gottheit ſchlechthin; und es bleibt alſo nichts weiter, als das Dilemma übrig, entweder ſich dem troſtloſeſten Atheismus Preiß zu geben, oder ſich an einen beſcheidenen und vernünftigen Anthropomorphismus zu halten. Der Gott, deßen Exiſtenz wir glauben, und auf dieſe Weiſe uns der Natur unſerer Erkenntnißart gemäß vorbilden, wird zwar dadurch der menſchlichen Natur gewiſſermaßen aſſimilirt. Aber man muß nur dabey nicht vergeſſen, daß dieſe Aſſimilation nur zum Behufe eines

praktiſchen Gebrauchs der Idee von Gott ſtatt findet, und daß die Vernunft nichts deſto weniger auf eine theoretiſche Erkenntniß Gottes Verzicht thut.

§. 2115.

Nicht bloß als Zeitgenoſſen, ſondern auch wegen der Verwandtſchaft der Studien und der philoſophiſchen Denkart kann dem Robinet an die Seite geſtellt werden Carl Bonnet, obgleich Beyde in vielen Stücken verſchiedener Meynung waren, und auch einander beſtritten. Er lebte gewöhnlich auf ſeinem Landgute Genthod in der Nähe von Genf, und ſtarb im J. 1793. Er war nicht nur ein ſehr gelehrter und denkender Naturforſcher, ſondern auch einer der geſchmackvollſten Schriftſteller; nur daß man ihm vielleicht eine zu ängſtliche Sorge für Correctheit der Sprache und Ründung der Perioden, eine gewiſſe rhetoriſche überladene Eleganz, die zur einförmigen Manier wird und am Ende ermüdet, vorwerfen könnte. Mehrere berühmte Hypotheſen zur Erklärung der organiſchen Natur ſind theils von ihm erfunden, theils ausgebildet und auch zur Kenntniß des gröſſern Publicum's gebracht worden. Seine Philoſophie hat das Eigenthümliche, daß ſie vom Empirismus aus-

ausgeht, und dennoch durch Schlüſſe ſich einen Weg in die überſinnliche Welt zu bahnen ſucht. Hier will ich nur ſein Verdienſt um die empiriſche Pſychologie, und die Principien und allgemeinen Reſultate ſeines Naturſyſtems kurz charakteriſiren, da das Detail ſeiner meiſten Unterſuchungen eigentlich naturhiſtoriſch iſt, und nicht weiter hierher gehört. Seine empiriſche Pſychologie läßt ſich auf folgende Hauptſätze zurückführen: Erſtlich: Alle unſere Vorſtellungen entſpringen aus den Sinnen, und dieſe ſind die erſte Quelle derſelben. Ein Blindgebohrner wird niemals Ideen von Licht und Farben erhalten, weil ihm das Organ fehlt, das für dieſe Senſationen nothwendig iſt. Wäre dieſer Blinde zugleich taub gebohren, wäre er des Gefühls, Geſchmackes und Geruchs beraubt: was für Vorſtellungeu könnte wohl ſeine Seele möglicherweiſe erhalten? Selbſt das Gefühl ſeiner eigenen Exiſtenz würde er nicht haben, weil wir dieſes nur durch Reflexion über unſere Senſationen erhalten können. Die Senſationen ſind allemal mit dem Bewußtſeyn verbunden, es ſey unſere Seele, die empfindet, und dieſes Bewußtſeyn iſt nichts anders, als das Gefühl der Exiſtenz; wie könnte alſo eine Seele, die nie empfunden hätte, jemals zum Bewußtſeyn ihrer Exiſtenz gelangen? Wollte man ja ein verworrenes Bewußtſeyn annehmen; ſo wäre dies doch nur ein verwor-

renes Gefühl der Exiſtenz, nie aber eine klare Vorſtellung unſerer wirklichen Perſönlichkeit. Zweytens, Die andere Quelle unſerer Ideen iſt die Reflexion. Wenn auch alle unſere Ideen den Sinnen ihren Urſprung verdanken, ſo ſind ſie darum doch nicht alle bloß ſinnlich. Die Reflexion durch Verbindung und Trennung der Vorſtellungen und ihrer Merkmale gelangt mit Hülfe der Zeichen z. B. der Wörter, Gradweiſe zu den abſtracteſten Begriffen. Drittens: Die Gegenſtände ſelbſt oder die Körperchen (corpuscules), die von ihnen ausgehen, wirken auf die Sinne durch einen Eindruck (impulſion). Sie theilen dem Sinnesorgane eine gewiſſe Erſchütterung mit, die ſich ins Gehirn fortpflanzt, und dadurch bekomt die Seele Senſationen. Der Philoſoph kann nicht weiter erforſchen, wie die Bewegung eines Nerven eine Idee in der Seele erzeugen möge. Er nimmt dies alſo ſchlechthin für Thatſache an, und thut Verzicht auf die Erkenntniß der Urſache. Er ſieht ein, daß die Erkenntniß dieſer Urſache mit dem Geheimniſſe der Vereinigung der beyden Subſtanzen, der Seele und des Körpers, zuſammenhange, und daß dieſes Geheimniß unergründlich ſey. Es iſt ihm hinlänglich, zu wiſſen, daß der Bewegung dieſes oder jenes Nerven immer in der Seele dieſe oder jene beſtimte Senſation entſpricht. Er betrachtet die Senſation nicht als die phy-

ſiſche

ſiſche und unmittelbare Wirkung der Bewegung des Nerven, ſondern als die unzertrennliche Folge dieſer Bewegung. Die letztere iſt ihm gewiſſermaßen ein natürliches Zeichen der Senſation, und das Zeichen hat der Schöpfer urſprünglich eingerichtet, ſo daß es nicht weiter zu erklären iſt. Viertens: Es iſt nicht unmöglich, daß die Seele ohne Körper denke. Es kann reine Geiſter geben, die Ideen haben; nur können wir uns durchaus von ihrer Natur keine Vorſtellungen machen. Die Empfindung, welche wir von unſerm Ich haben, iſt immer einig, einfach und untheilbar. Daraus folgert Bonnet, daß der Menſch nicht bloß Materie iſt. Er giebt die Exiſtenz der Seele als einer immateriellen Subſtanz zu, die der Schöpfer mit einem organiſirten Körper verbunden hat. Der Menſch iſt alſo ein aus zwey heterogenen Subſtanzen zuſammengeſetztes Weſen. Es erhellt hierbey zugleich, daß wir nur Ideen haben durch Vermittelung des Körpers, und je mehr wir uns ſelbſt ſtudiren, deſto mehr werden wir genöthigt, den großen Einfluß der körperlichen Maſchiene auf alle Operationen unſerer Seele anzuerkennen. Die Offenbarung lehrt außerdem, daß die Seele ewig mit einer Portion Materie vereinigt bleiben, und der Menſch alſo ewig aus Leib und Seele beſtehn werde. Die Seele des Menſchen kann deßwegen auch

niemals als reiner Geiſt handeln; ſie kann ſich nicht ſelbſt ſehen oder berühren; ſie ſieht und berührt nur Körper durch Hülfe desjenigen, mit welchem ſie unmittelbar verbunden iſt. Durch die Sinne geräth die Seele in Verbindung mit allem, was ſie umgiebt; durch ſie eignet ſie ſich, ſo zu reden, die ganze Natur an, und erhebt ſich ſelbſt bis zu ihrem göttlichen Urheber. Fünftens: Die Seele kann nur Veränderungen erfahren auf Veranlaſſung von Etwas, das auf die Sinne einwirkt, und durch ſie den Eindruck ins Gehirn fortpflanzt, welches der unmittelbare Sitz der Empfindungen und Gedanken iſt. Das Spiel und die Modificationen der Fibren des Gehirnes können folglich betrachtet werden als eine Art von Repräſentation der entſtehenden Modificationen der Seele. Ob wir uns in Anſehung der Exiſtenz der Körper täuſchen, iſt hierbey gleichgültig. Wäre auch die geſamte Körperwelt nur eine Erſcheinung relativ zu unſerer Art wahrzunehmen und zu urtheilen; ſo würden wir doch nichts deſto weniger die Empfindungen von einander unterſcheiden; wir würden überzeugt werden, daß einige Empfindungen in unſerer Gewalt ſeyen, andere nicht; daß etwas außer uns ſey, was unabhängig von unſerm Willen Empfindungen in uns erwecke. Was dies Etwas auch ſeyn möge; man kann es Materie nennen. Sechstens: Jeder

Sinn

Sinn hat ſeinen Mechanismus, ſeine Art zu wirken, ſeine Beſtimmung. Jeder überliefert der Seele eine Menge verſchiedener Eindrücke, die eben ſo viel verſchiedenen Senſationen correſpondiren. Wären die Fibren einander vollkommen gleich, ſo könnten ſie unmöglich ſo viel verſchiedene Eindrücke aufnehmen, und ohne Verwirrung der Seele überliefern. Bonnet ſchließt daraus, es müſſe in jedem Sinne beſondere Fibren geben, die für jede Art der Senſationen geeignet wären. Er beruft ſich zum Erfahrungsbeweiſe unter andern auf die Verſchiedenheit der Refrangibilität der colorirten Lichtſtrahlen und der Vibrationen von tönenden Saiteninſtrumenten. Siebentens: Die Seele empfindet nicht bloß unmittelbar gegenwärtig; ſie erinnert ſich auch des Empfundenen; ſie bemerket die Neuheit einer Empfindung, und wird durch eine ſolche, die ſie ſchon öfter gehabt hat, nicht ſo gereizt, wie durch eine neue. Durch die Eindrücke muß der Zuſtand der Fibren verändert werden. Bonnet nimmt daher jungfräuliche Fibren (virginité des fibres) an, und erklärt daraus das Gefühl der Neuheit bey einem Eindrucke, welchen wir zum erſten male empfangen. Achtens: Die Seele hat und übt einen Willen; ſie hat Triebe und iſt thätig. Dieſe Thätigkeit, wie ihre Beſchaffenheit an ſich übrigens auch ſeyn möge, muß ein Subject haben, in welchem ſie ſich

 äußert,

äußert, und da läßt ſich kein anderes entdecken, als die empfindenden Fibren. So wie alſo die Sinne auf die Seele wirken, ſo wirkt dieſe wiederum auf jene zurück. Die Seele wirkt zwar nicht wie der Körper, weil ſie nicht Körper iſt; aber der Effect ihrer Thätigkeit entſpricht dem der Thätigkeit eines Körpers. Die Seele alſo erſchüttert nach Willkühr die empfindenden Fibren, wobey ſich aber das Wie nicht einſehn läßt. In Hinſicht auf die Erkenntniß äußert die Seele am meiſten ihre Thätigkeit durch Aufmerkſamkeit; denn wird die Aufmerkſamkeit zu ſehr oder zu lange geſpannt, ſo entſteht in der Seele das unangenehme Gefühl der Ermüdung. Eigentlich ſcheint die Ermüdung nur in den Organen ſtatt zu finden; denn die Seele ſelbſt iſt es, die ſie durch einen Effect ihres Willens bewirkt. Wenn ſie nicht aufmerkſam ſeyn wollte, würde ſie keine Ermüdung empfinden. Daß die Ermüdung aufhört, wenn die Seele die Gegenſtände wechſelt, hat darin ſeinen Grund, weil ſie alsdenn auf andere Fibren wirkt; da es, wie ſchon oben bemerkt worden, wahrſcheinlich iſt, daß jedes Object im Gehirne Fibren hat, die für daſſelbe geeignet ſind. Neuntens: Die Vorſtellungen, welche die Gegenſtände in der Seele erregt haben, erwachen von neuem ohne Dazwiſchenkunft jener. Dieſe Reproduction der Ideen gebührt der Imagi-

gination und dem Gedächtniße. Um dieſe Reproduction zu begreifen, muß man vorläufig von der Production der Ideen unterrichtet ſeyn. Dieſe beſteht in einer Erſchütterung gewiſſer Fibren des Gehirnes mittelſt eines Eindruckes der Sinne; iene kann alſo nur eine Wiederholung dieſer Erſchütterung ſeyn. Zufälle, die doch ihrer Natur nach bloß den Körper afficiren können, ſchwächen und zerſtören die Imagination und das Gedächtniß. Dieſe Vermögen müſſen alſo ihren Siz im Körper haben, und der Siz kann kein anderer ſeyn, als das Organ, welches der Seele alle äußern Eindrücke überliefert. Die empfindenden Fibren ſind ſo gebaut, daß die mehr oder weniger fortgeſetzte Thätigkeit der Objecte darin mehr oder weniger dauerhafte Determinationen hervorbringt, worauf ſich das Erinnerungsvermögen gründet. Was jene Determinationen ſind, läßt ſich weiter nicht erklären, weil die Structur der empfindenden Fibren unbekannt iſt; aber da jeder Sinn ſeinen Mechanismns hat, ſo könnte auch wohl jede Art der Fiber den ihrigen haben. Jede empfindende Fiber kann daher als ein ſehr kleines Organ betrachtet werden, oder als eine ſehr kleine Maſchine, welche die Thätigkeit der Objecte auf den Ton ſtimt, der ihr eigenthümlich iſt. Das Spiel oder der Effect der Fiber muß im Weſentlichen aus ihrer urſprüng-

 lichen

lichen Structur hervorgehen, und dieſe wiederum aus der Natur und der Verbindung der Elemente. Dieſe Elemente hält Bonnet gar nicht für einfache Körper (corps ſimples), ſondern für kleine Beſtandtheile einer kleinen Maſchine, die fähig iſt, die Eindrücke eines Objectes aufzunehmen, der Seele zu überliefern, und wieder hervorzubringen. Jede Art der empfindenden Fiber iſt daher urſprünglich ſo eingerichtet, wie die Art der Einwirkung des Objects beſchaffen iſt. Wenn das Auge nicht ſo wirkt, wie das Ohr, ſo liegt der Grund davon darin, daß die Structur dieſer Organe weſentlich verſchieden iſt, und das Licht nicht ſo wirkt, wie der Schall. Die Fibren für die Perceptionen des Geſichts haben wahrſcheinlich eine andere Einrichtung, als wie die Fibren für die Perceptionen des Gehörs. Ja man kann ſagen, daß jede Perception ein Merkmal habe, wodurch ſie ſich von jeder andern unterſcheidet. Z. B. Jeder colorirte Lichtſtrahl iſt ſeinem Weſen nach unveränderlich; ein rother wirkt niemals ſo wie ein blauer. Es muß alſo unter den Geſichtsfibren eben ſolche Verſchiedenheit geben, wie unter den colorirten Lichtſtrahlen. Man darf ſich eben nicht darüber verwundern, wie die Natur den Bau der empfindenden Fibren ſo habe abändern können, um die ungeheure Verſchiedenheit der Perceptionen zu bewirken, welche wir haben. Kann' doch

die

die menſchliche ſo unvollkomne, ſo beſchränkte Kunſt ihre Productionen in demſelben Fache ſo ſehr abändern! Wie viele verſchiedene Formen vermag ſie nicht einer Kette, oder den Gliedern einer Kette zu geben! Wie vielerley Combinationen laſſen nicht dieſelben Elemente zu; vollends wenn man annimmt, daß die Anlage der Verſchiedenheiten in ihrer urſprünglichen Beſchaffenheit liegt! Zehntens: Da Ideen jeder Art einander erwecken, und alle ihre Entſtehung den Sinnen verdanken; ſo müſſen die empfindenden Fibren jeder Art unmittelbar oder mittelbar in einem gemeinſchaftlichen Wirkungsverhältniſſe ſtehn. Sie können alſo eine habituelle Diſpoſition erlangen, eine die andere nach einer beſtimten und regelmäßigen Ordnung zu erſchüttern. Dieſe Diſpoſition bekommen ſie durch die öſtere Wiederholung derſelben Bewegung. Die Aufmerkſamkeit, welche der Bewegung der Fibren im Gehirne einen Zuwachs von Stärke ertheilt, hilft auch, die Folge der Wörter dem Gedächtniße einzuprägen. Im Gehirne läßt ſich die Folge vorſtellen als eine Kette von Fibern und Fiberchen (Fibrilles), bey welcher die Bewegung ſich der Länge nach in einer um ſo ſicherern Ordnung fortpflanzt, je ſicherer das Gedächtniß iſt. Die Feſtigkeit des Gedächtnißes hängt demnach zuletzt von der beſondern Diſpoſition der Elemente ab, um die ihnen eingeprägten Determina-

tionen zu behalten. Es fließt daraus, daß eine Intelligenz, welche den Mechanismus des Gehirnes gründlich kennte, und die im größten Detail alles ſähe, was ſich darin zuträgt, in demſelben, wie in einem Buche, leſen würde. Die bewundernswürdige Menge unendlich kleiner Organe, für die Empfindung und das Denken geeignet, würden jener Intelligenz ſeyn, was uns die Drucktypen ſind. Wir blättern in den Büchern und ſtudiren ſie; jene Intelligenz würde ſich darauf einſchränken, die Gehirne zu betrachten. Bonnet nimt keinesweges Spuren oder Bilder im Gehirne an, wie mehrere ſeiner Vorgänger thaten, um die Imagination und das Gedächtniß zu erklären. Er hält es für philoſophiſcher anzunehmen, daß dieſelben Organe, die, durch die Objecte in Bewegung geſetzt, uns ſo viele Perceptionen verſchaffen, ſo eingerichtet ſeyen, daß ihre Beſtandtheile von der Einwirkung der Objecte gewiſſe Determinationen empfangen, woraus eine Tendenz entſteht, ſich eher auf eine beſtimte Weiſe, als auf jede andere zu bewegen. Das Spiel der Lebensgeiſter, deren Exiſtenz Bonnet für zu ſeiner Zeit beſſer erwieſen hielt, als ſie ehedem war, ſchließt er darum nicht aus. Aber eine flüßige Materie kann niemals der Sitz dauerhafter Eindrücke ſeyn; ſie kann nur mit den ſoliden Materien concurriren, und von ihnen Eindrücke empfangen, die ihren Lauf in ei-

nem

nem beſtimmten Verhältniße zum dermaligen Zuſtande jener modificiren. Die Vorurtheile erklärt Bonnet für Modificationen der Gewohnheit. Wenn alle unſere Ideen an für ſie geeigneten Fibren hangen, ſo haben auch die Vorurtheile ihre Fibren. Jene nähren ſich, wachſen und verſtärken ſich mit dieſen. Daher die große Schwierigkeit, ſie auszurotten. Wenn man ſie angreift, erſtaunt man oft über ihren hartnäckigen Widerſtand; man denkt aber nicht daran, daß man hier eigentlich gegen die Natur kämpfe. Der Widerſtand iſt noch gröſſer, wenn man es unternimt, den Character Jemandes zu ändern, der ein Reſultat des Inbegriffs aller Determinationen iſt, welche eine unendliche Menge Fibren deſſelben empfangen hat.

§. 2116.

**Elftens**: Bonnet knüpft an die vorher erwähnten pſychologiſchen Prämiſſen Betrachtungen über die Freyheit an. Sehr häufig ſucht die Seele auf Veranlaſſung einer Idee eine andere, und ruft ſie endlich ins Bewußtſeyn zurück. Gemeiniglich glaubt man, daß dies eine Wirkung des **Willens** ſey. Bonnet inzwiſchen hält es bloß für einen Effect der

der verbundenen empfindenden Fibren. Was der Wille hierbey thut, iſt von ihm genau unterſucht worden, ſo wie er denn auch das Verlangen, die Ueberraſchung, die mit der Wahrnehmung des Schönen verbundenen angenehmen Gefühle, die Leidenſchaften, die Träume, die Perſönlichkeit, die Verknüpfung der Ideen mit ihren Zeichen ſeiner obigen Hypotheſe gemäß aufzuhellen ſich bemüht hat. Ihm hier in das einzelne zu folgen, würde eine zu große Weitläufigkeit nöthig machen. Die Lehre von der Freyheit, meynt er, ſey ſehr einfach, ſehr leicht, und einer völligen Aufklärung fähig, ſobald man ſie nur aus dem rechten Geſichtspuncte betrachte, ohne auf ein beſonderes philoſophiſches Syſtem dabey Rückſicht zu nehmen. Die Freyheit iſt nichts weiter, als wie das ausübende Vermögen des Willens. Die Freyheit iſt es alſo nicht nach Bonnet, welche wählt; ſondern das thut der Wille; jene realiſirt nur die Wahl. Jede Wahl ſetzt ein Motiv voraus; der Wille hat immer einen Gegenſtand; man will nie etwas ohne einen Grund, warum man will, und die Vollkommenheit des Willens, welches philoſophiſche Syſtem man auch annehmen möge, wird ewig in der Vernünftigkeit der Motive beſtehen. Es giebt keine Tugenden ohne Motive, und die Religion iſt nur dazu da, uns die ſtärkſten Motive zur Tugend zu gewähren. Gäbe

es

es eine bloß gleichgültige Freyheit (liberté de pure indifference), ſo wäre ſie zum mindeſten nicht Sache des Moraliſten, weil ſie auf die Tugend gar keinen Einfluß haben würde. Könnte aber die Seele ſich ſtets gegen die deutliche Einſicht der dringendſten Motive beſtimmen, oder hätte das, was ihr der geſunden Vernunft nnd dem gegenwärtigen Intereſſe das Angemeſſenſte ſcheint, keine Einwirkung auf ihre Determinationen; ſo würde gar keine Sicherheit mehr in der bürgerlichen Geſellſchaft obwalten, weil nichts mehr da wäre, was uns für die Handlungen Anderer Bürgſchaft leiſtete. Die Theologen, welche eine gleichgültige Freyheit behaupten, ſetzen ſie doch bey den pathetiſchen Reden gewiß nicht voraus, in welchen ſie ſich beſtreben, den Menſchen die großen Maximen der Tugend und der Geſelligkeit einzuflößen. Alle unſere Fähigkeiten ſind einander untergeordnet, und alle waren es zuletzt urſprünglich der Einwirkung der Objecte oder der verſchiedenen Umſtände, welche die Uebung und Entwickelung jener beſtimten. Wer könte insbeſondre die Macht der Erziehung verkennen? Newton von barbariſchen Eltern in Californien gebohren, würde er wohl die Geſetze des Weltſyſtems entdeckt haben? Und was thut nicht allein die bloße Erzeugung und das Temperament, das eine der unmittelbarſten Wirkungen dieſer

iſt?

iſt? Bonnet iſt gar nicht der Meynung, daß die Motive die Seele eben ſo zum Handeln beſtimmen, wie ein Körper den andern zur Bewegung beſtimt. Der Körper hat in ſich ſelbſt kein Princip der Thätigkeit. Aber die Seele hat ein ſolches von ihrem Urheber empfangen. Ueberhaupt kann man nicht ſagen, daß die Motive die Seele determiniren; ſondern die Seele determinirt ſich ſelbſt nach der Vorſtellung der Motive, und dieſer metaphyſiſche Unterſchied iſt wichtig. Verwirrt man dieſe beyden Dinge, ſo verwirrt man Alles, und läuft Gefahr, in einen bloßen Naturfatalismus zu gerathen. Behauptet man hingegen, daß die Seele ſich ſtets nach dem determinire, was ihr wirklich oder ſcheinbar als das Beſte vorkomt, ſo iſt man deßhalb nichts weniger als Fataliſt. Wäre dies, ſo würde es eben ſo viel wirkliche Fataliſten geben, als es Philoſophen giebt, die annehmen, daß die Liebe zur Glückſeligkeit das allgemeine Princip menſchlicher Handlungen ſey. Seine Glückſeligkeit lieben, heißt, ſich ſelbſt lieben, und ſich ſelbſt lieben, heißt ſich in Hinſicht auf ſeine Glückſeligkeit beſtimmen. Wenn es aber unmöglich iſt, daß ein verſtändiges oder bloß empfindendes Weſen ſich nicht ſelbſt liebe; ſo iſt auch unmöglich, daß es ſich nicht zu dem determinire, was ihm für ſeine dermalige Situation das Angemeſſenſte ſcheint. Die richtig

ver-

verſtandene Selbſtliebe, die Liebe zur Glück-ſeligkeit, und die Liebe zur Vollkommenheit, machen in Bonnet's Syſteme ein und dasſelbe Princip aus. Zwölftens: Den Materialismus erklärte Bonnet für keine an ſich ſelbſt gefährliche Vorſtellungsart, falls er ſich erweiſen laſſe. Ueberhaupt iſt auch eine gefährliche Wahrheit darum nicht minder eine Wahrheit; unſere Begriffe können die Beſchaffenheit der Dinge nicht ändern; ſondern müſſen ihr gemäß ſeyn; denn der Verſtand bringt nichts hervor, er betrachtet nur das Hervorgebrachte. Ließe ſich auch demonſtriren, daß die Seele materiell ſey, ſo würde man um deſto mehr die göttliche Allmacht bewundern müſſen, welche der Materie die Fähigkeit zu denken mittheilte. Bonnet konte ſich inzwiſchen aus der Vorausſetzung der Materialität der Seele das Bewußtſeyn der einfachen Perſönlichkeit nicht begreiflich machen, und deßwegen verwarf er jene. Er glaubte mit Evidenz einzuſehen, daß das eine, einfache, untheilbare Ich in uns nicht eine Modification einer ausgedehnten Subſtanz, auch nicht das Reſultat irgend einer materiellen Bewegung ſeyn könne.

§. 2117.

Mit den pſychologiſchen Unterſuchungen und Hypotheſen Bonner's hangen ſeine phyſiologiſchen über die Natur und die Organiſation auf das genaueſte zuſammen. Er verlangt auch, daß die Pſychologie und die Phyſiologie ſich gegenſeitig aufhellen ſollen, da ſie viel gemeinſchaftliche Berührungspuncte haben, und der Menſch das vornehmſte Object der einen wie der anderen iſt. Zum Behufe beyder Disciplinen nimt er vorläufig die Hypotheſen in Schutz. Wollte man ſie gänzlich bey dieſen Unterſuchungen verbannen, ſo würde man ſich auf bloße Beobachtungen einſchränken müſſen; und was nützen Beobachtungen, wenn daraus keine wiſſenſchaftliche Folgerungen gezogen werden? Da häuft man unaufhörlich Materialien, ohne jemals zu bauen; man verwechſelt immer das Mittel mit dem Zwecke; und alle Kentniße bleiben in unſerm Geiſte iſolirt, während im Univerſum Alles verbunden iſt. Freylich darf man ſich nicht mit der Aufführung von Syſtemen übereilen; aber es giebt auch Thatſachen, aus denen ſich die Folgerungen ſo handgreiflich und unmittelbar darbieten, daß man ſie mit aller Sicherheit wirklich ziehen, und als Principien zum weitern Fortſchreiten in der Aufklärung der Natur gebrauchen kann. Alle unſere Erkentniße erweitern

teren und vervollkomneren ſich nur durch Vergleichungen, welche wir zwiſchen unſern Erfahrungs Ideen machen; ſo vergleichen wir mehr Facta derſelben Art, bemerken die Reſultate der Vergleichung, und wenn alle in demſelben Puncte übereinſtimmen, ſo ſchließen wir daraus, daß dieſer Punct wahr ſey. Dadurch gelangen wir zu mehr oder weniger allgemeinen Reſultaten aus unſern eigenen oder aus fremden Beobachtungen; oder wir gelangen auf dieſem Wege zur Entdeckung der Urſachen, und zur graduellen Decompoſition der Wirkungen. Dieſe Bemerkungen Bonnet's über die logiſche Methode der Naturforſchung ſind an und für ſich völlig richtig; es kommt nur auf die richtige Anwendung derſelben an, in wiefern dabey Erſchleichungsfehler und Inconſequenz vermieden werden! Und dieſe nicht vermieden zu haben, iſt die Urſache, daß Bonnet's Hypotheſen ungeachtet der von ihm dabey befolgten Methode ſich nicht haben bewähren können.

§. 2118.

Man braucht die Natur nur ein wenig zu ſtudieren, ſo erkennt man bald, daß alle Theile derſelben in verſchiedenen Beziehungen und Verhältnißen aufs engſte zuſammen verknüpft

ſind. Die Beſchäftigung des Phyſikers iſt, dieſe Verbindung, Beziehungen, Verhältniße derſelben zu erforſchen. Unter Beziehungen und Verhältnißen werden hier diejenigen Determinationen verſtanden, wodurch die mannichfaltigen Naturdinge zu einem Zwecke ſich vereinigen. Die unbekante Urſache von Erſcheinungen muß durch irgend eine geheime Beziehung mit dem Bekanten zuſamhangen, und an der Kette der Thatſachen muß man alſo zu ihr hinaufſteigen können. Wüßten wir alle Verhältniße, in welchen die Pflanze zur Erde, zum Waſſer, zur Luft, zum Feuer, und zu allen den Körpern ſteht, welche auf ſie einwirken oder ihrer Einwirkung unterworfen ſind; wüßten wir ferner die Verhältniße dieſer verſchiedenen Naturdinge unter einander; ſo würde unſere Theorie der Vegetation vollkommen werden, und wir würden eben ſo deutlich einſehen, wie die Pflanze vegetirt, als wie der Zeiger einer Uhr ſich bewegt. Wir urtheilten hier nicht durch Raiſonnement, ſondern durch einr Art von Intuition, und die Kunſt zu conjecturiren fände hier nicht einmal Anwendung. Leider aber iſt unſere Kenntniß der Verhältniße der Dinge ſo mangelhaft, daß es kein einziges Naturproduct giebt, ſelbſt von den ſcheinbar unbedeutendſten, was nicht von gewiſſen Seiten unbekant wäre und ſich dem Scharfſinne auch des geſchikteſten Naturforſchers entzöge.

Ein

Ein Salzkorn, ein Moos, ein Würmchen, werden für ihn wahre Labyrinthe, in denen er ſich verliert, ſobald er einen Augenblick den Leitfaden der Erfahrung verläßt. Nach dieſen Principien ſtellt Bonnet ſeine Unterſuchung über die Erzeugung und die Entwickelung der erzeugten Naturweſen an. Angenommen, ein Naturforſcher hätte ſich durch richtige und oft wiederholte Beobachtungen überzeugt, daß der Keim zur Befruchtung in dem Weibchen präexiſtire; er hätte ſtrenge bewieſen, daß Theile, deren Exiſtenz man nicht glaubt, weil man ſie nicht wahrnimmt, doch wirklich exiſtirten und ſchon ihre weſentlichen Functionen äußerten: was für Folgerungen würden ſich ſchon hieraus mit Recht ableiten laſſen, um das Geheimniß der Erzeugung aufzuklären? Die erſte würde ſeyn, daß, wenn der Keim zur Befruchtung präexiſtirt, er nicht erſt durch die Befruchtung hervorgebracht werde, oder daß er nicht eingezeugt werde. Indeßen iſt eben ſo gewiß, daß der Keim eines Vogels ſich nie entwickeln wird ohne Dazwiſchenkunft eines Männchens. Es muß alſo in dem Keime etwas ſeyn, was ihn hindert, ſich durch ſich ſelbſt zu entwickeln, und in der befruchtenden Feuchtigkeit muß Etwas liegen, was die Entwickelung bewirkt. Dieſe Folgerungen ſind ſo unmittelbar, daß ſie durchaus nicht abgelehnt werden können. Der Keim entwickelt ſich al-

ſo durch die Befruchtung. Aber worin beſteht iene Entwickelung? Sie beſteht im Wachsthume in jedem Sinne, an Maſſe und an Umfange. Der Keim empfängt alſo fremde Materien, welche ſich mit ſeiner Subſtanz verbinden; er wird genährt; denn wie könnte er ſonſt an Maſſe und Umfange wachſen, wenn nichts Fremdes hinzukäme? Die Ernährung z. B. in einem Vogel, ſetzt die Circulation voraus. und dieſe wiederum die Thätigkeit des Herzens. Das Herz des Embryo ſchlägt alſo nach der Befruchtung; es treibt in alle ſeine Theile die Feuchtigkeit, die zur Ernährung und Entwickelung deſſelben beſtimt iſt. Man kann das Schlagen deſſelben im Eye gleich nach dem erſten Brüt-Tage mit dem Auge wahrnehmen, und es ſind Fälle, daß es eher angefangen hat. Das Herz des Embryo, welches vor der Befruchtung die nothwendige Kraft zur Entwickelung nicht hatte, muß ſie durch dieſelbe empfangen haben. Die Bewegung des Herzens iſt eine Folge der Irritabilität deßelben, welche der Phyſiker als Thatſache annimt, wie der Newtonianer die Attraction, ohne ſich weiter nach der Urſache zu erkundigen. Die befruchtende Feuchtigkeit, welche die Bewegung des Herzens veranlaßt, muß demnach eine reizende Kraft habeu. Bonnet fährt in ſeinen Folgerungen aus Beobachtungen weiter fort. Das Stimmorgan des Eſels iſt ein ſehr zuſam-

ſammengeſetztes Werkzeug und von einer ſehr merkwürdigen Structur. Das Stimmorgan des Pferdes iſt davon verſchieden und viel einfacher. Der Mauleſel, der von einem Eſel und einer Stute erzeugt wird, hat ein ohngefähr eben ſolches Stimmorgan, wie ſein Vater. Wenn nun der Keim dem Weibchen gehört, ſo war es ein Pferd, und weder ein Maulthier, noch ein Eſel, was in Miniatur in dem Eyerſtocke der Stute gleichſam entworfen war. Die befruchtende Feuchtigkeit muß alſo auch auf das Innere der Keime wirken, weil ſie einige innere Theile derſelben auf eine beſondere Weiſe modificirt. Sie modificirt auch die äußern Theile, wovon die Ohren, der Rücken und der Schweif des Maulthiers evidente Beweiſe ſind. Da nun der Keim zur Befruchtung präexiſtirt und nicht erzeugt iſt; da Theile, welche nicht da zu ſeyn ſchienen, wirklich da waren; iſt es nicht ſehr wahrſcheinlich, daß auch das Stimmorgan des Maulthiers nicht urſprünglich erzeugt wurde? Es ward, wie mehrere äußere Theile deſſelben, modificirt durch die Befruchtung. Die befruchtende Feuchtigkeit kann nicht anders auf die innern Theile des Keimes wirken und ſie modificiren, als wie mittelſt Durchdringung derſelben. Da ſie ferner auf ihren Wachsthum Einfluß hat, ſo muß ſie ſie auch ernähren, und ſich mit ihrer Subſtanz vereinigen; ſie iſt folglich nicht bloß eine rei-

zende, ſondern auch eine nährende Feuchtigkeit. Die ernährende Kraft des männlichen Samens offenbart ſich wohl am deutlichſten in den traurigen Wirkungen der Erſchöpfung. Vermöge eben jener Eigenſchaften aber muß der Samen auch ſehr ſubtil, ſehr zuſammengeſetzt, ſehr thätig ſeyn. Er wird wahrſcheinlich zum Herzen des Keims geführt, weil er die Reizbarkeit und Schlagkraft deſſelben vermehrt. Die weitere Beſchaffenheit dieſer Determinationen iſt uns unbekant.

§. 2119.

Bonnet ſetzt nun ſeine Gründe für die Präexiſtenz organiſirter Keime, ſo wie diejenigen, welche anderen Hypotheſen über das Princip der Organiſation in der Natur widerſtreiten, umſtändlicher aus einander. Er nimt hierbey den Grundſatz zu Hülfe: daß das, was nicht zu exiſtiren ſcheint, doch wirklich exiſtiren kann, und erwähnt Beyſpiele aus der Naturgeſchichte, wo ſich thieriſche Keime zu vollendeten Thieren entwickeln, ſo daß alſo in jenen das organiſirte Ganze, wiewohl im Kleinen und unſichtbar, ſchon enthalten geweſen ſeyn muß. Der Schöpfer der Natur hat freylich in ſeine Producte eine unendliche Man-

nichfaltigkeit gelegt, und dieſe ſcheint mehr oder weniger der analogiſchen Methode der Erzeugung der Organiſation, nehmlich der Entwikkelung präformirter Keime, zu widerſtreiten. Bey aller Verſchiedenheit indeſſen, die ſich in Anſehung der Structur zwiſchen dem Regenwurme und dem Huhne findet, pflanzt ſich doch jener auf dieſelbe Art fort, wie dieſes, durch Eyer. Auch die Pflanze, die noch weiter vom Huhne in der Structur ſich entfernt, als der Regenwurm, erzeugt ihres Gleichen durch Körner, die nichts anders, als eine Art Eyer ſind, in denen ſich die Theile der künftigen Pflanze ſchon in Miniatur befinden. Ungeachtet der unendlichen Verſchiedenheit der Producte der Natur giebt es alſo doch unter ihnen eine gewiße Analogie. Vom Menſchen bis zum Regenwurme, und von dieſem bis zum Mooſe, vervielfältigen ſich alle Producte, die wir kennen, durch kleine lebendige Keime oder durch Eyer. Selbſt die Thiere, welche lebendige Junge gebähren, haben Eyer; nur daß die Jungen ſchon im Mutterleibe daraus hervorkriechen. Sind die organiſirten Körper nicht präformirt, ſo müſſen ſie ſich täglich formiren nach Geſetzen einer beſondern Mechanik. Aber welche Mechanik bewirkt die Bildung eines Gehirnes, eines Herzens, einer Lunge, und ſo vieler andrer Organe? Es komt hier nicht bloß auf die mechaniſche Zuſammenſetzung ver-

ſchiedener Theile eines organiſirten Ganzen an; ſondern darauf, aus den bloßen Geſetzen des Mechanismus die Menge von Beziehungen zu erklären, die die organiſchen Theile ſo innig mit einander verbinden, und wodurch alle zu einem gemeinſchaftlichen Zwecke mit einander zuſammenſtimmen, um die Einheit zu bilden, welche man Thier nennt, jenes organiſirte Ganze, das lebt, wächſt, empfindet, ſich bewegt, erhält, nnd ſeines Gleichen wieder hervorbringt. Das Gehirn ſetzt das Herz, und das Herz ſetzt ſeinerſeits das Gehirn voraus; beyde ſetzen die Nerven, die Schlagadern und Blutadern, voraus. Die Organe der Circulation erfordern auch die Organe der Bewegung, und dieſe erfordern die der Empfindung. Sofern das Thier ſich fortpflanzt, bedürfen die Organe der Erzeugung alle jene Organe zuſammen. Bonnet bemüht ſich dieſe gegenſeitigen Beziehunden der Theile der Organiſation zum Ganzen, die ſich nicht etwa bloß bey dem Menſchen oder den edlern Thieren, ſondern auch bey den unbedeutendſten Inſecten verräth, factiſch anſchaulich zu machen. Da ſich aber dies nicht aus einem Mechanismus erklären läßt, ſo bleibt die Hypotheſe von den präformirten Keimen nach Bonnet's Meynung die annehmiichſte, welche er denn auch weiter verfolgt, und auf die verſchiedenen Naturreiche anwendet. Nur einige Bemerkungen will

will ich hier erwähnen. Anſtatt daß in den großen Thieren und in vielen Schaalthieren nnd Inſecten der Eyerſtock ſich an einem beſondern Orte befindet, iſt er über den ganzen Körper des Regenwurms, mehrer Würmer im ſüßen Waſſer, der Polypen u. a. vertheilt. Man kann daher die Körper dieſer letzten Arten von Thieren als Eyerſtöcke überhaupt betrachten. Wenn man elnen Regenwurm oder Polypen in Stücke ſchneidet, bilden ſich neue Regenwürmer und Polypen aus den Stücken; hier müſſen alſo gewiße Nahrungsſäfte die einzelnen Keime entwickeln, die vorher zur Ernährung des ganzen Körpers beſtimt waren. Dadurch läßt die Entwickelung der Keime in den Theilen des zerſchnittenen Polypen, und aus dieſer Entwickelung die Regeneration ſich erklären. Inzwiſchen machte doch Bonnet bey ſeiner Hypotheſe eine Bedingung. Man müſſe ſich nicht einbilden, ſagt er, daß alle Theile eines organirſiten Körpers im Kleinen genau in dem Keime das ſeyen, was ſie in dem entwickelten Ganzen im Großen zu ſeyn ſcheinen. So haben in einem Huhne alle Theile, ſowohl die äußeren als die inneren, im Keime ſolche Formen, Proportionen, Conſiſtenz, und Verbindung, welche von denen, die ſie in der Folge bekommen, weſentlich verſchieden ſind, und welche die natürlichen Wirkungen der befruchtenden Feuchtigkeit und der Entwickelung ſind. Unter

dem Worte Keim (germe) wird übrigens hier jede Präformation verſtanden, die durch ſich ſelbſt fähig iſt, die Exiſtenz einer Pflanze oder eines Thiers zu beſtimmen. Die Knöpschen oder Pünctchen, welche die jungen Armpolypen hervorbringen, ſind an ſich ſelbſt noch nicht Polypen im Miniatur unter der Haut des Mutterpolypen verborgen; aber es giebt in der Haut des Mutterpolypen gewiße Theilchen, die ſo präorganiſirt ſind, daß aus ihrer Entwicke-lung ein kleiner Polyp entſtehen kann. — Wenn es nun aber wahrſcheinlich iſt, daß die organiſirten Körper von Anbeginne an präexi-ſtirten; ſo iſt es auch wahrſcheinlich, daß das ſie beſeelende Princip vom Anbeginne an exi-ſtirte. Bonnet entſcheidet nicht über die Exi-ſtenz der Thierſeelen; aber er hält ſie nach der Analogie für wahrſcheinlich. Der Polyp ſcheint ihm unbezweifelbare Zeichen von Em-pfindung zu geben, und ein organiſirtes We-ſen, das ſeine Beute verzehrt, das ſie gleich-ſam mit einer Angel fiſcht und zur Nahrung zubereitet, iſt keine Pflanze. Das Gehirn, oder was die Stelle deſſelben im Polypen vertre-ten mag, kann an und für ſich nicht empfinden, wie es überhaupt die Materie nicht kann, was B. noch gründlicher, als ſeine Vorgänger er-wieſen zu haben glaubt; es muß alſo in dem Polypen eine Seele geben, weil er empfinden kann. Ein Automat kann freylich alle Zeichen

der Empfindung äußern, ohne wirklich zu empfinden; aber wie viele Operationen würde man mechaniſch nur gezwungen erklären können! Eine Menge Thiere haben überdem Sinne, die den unſrigen ähnlich ſind, und ihnen folglich auch zu demſelben Zwecke von der Natur gegeben ſeyn müßen. Niemand wird doch zugeben, daß der Menſch ein Automat ſey. Sobald es nun wahrſcheinlich iſt, daß gewiße Thiere eine Seele haben, ſo müſſen auch alle eine haben, und ſie muß nothwendig immateriell und untheilbar ſeyn. Die Seele des Polypen wird alſo auch untheilbar ſeyn. Man theilt folglich dieſe Seele nicht, indem man den Polypen theilt; aber man giebt gewißen Keimen Gelegenheit, ſich zu entwickeln, und die Seele, welche urſprünglich in jenen Keimen wohnt, wird anfangen, Empfindungen zu bekommen, die auf die Erhaltung des Individuums ſich beziehen. Es werden ſich eben ſo viel neue Perſonen, neue Jchs, bilden, wie ſich neue individuelle Ganze entwickeln. Die Frage, ob der Polyp ein Gehirn oder Nerven habe, wie die größern Thiere? verbittet Bonnet. Er giebt zu, daß er dieſe nicht habe. Aber der Polyp hat Organe der Empfindung, wie ſie ſeiner Natur angemeſſen ſind, und davon iſt hier allein die Rede. Die Phänomene ſeiner Reproduction thun der Lehre von der Immaterialität der Seele gar keinen Eintrag.

§. 2110.

§. 2120.

Bonnet erklärt ſich für die ſogenannte Einſchachtelungshypotheſe in Anſehung der präformirten Keime. Die Berechnung einer unendlichen Reihe kann wohl die Imagination ſchrecken; aber darum die Vernunft nicht niederſchlagen. Die Natur arbeitet ſo in's Kleine, wie ſie will, und die letzten Grenzen der Theilung der Materie ſind uns unbekannt. Wenn die Theilung auch nicht wirklich unendlich iſt, ſo iſt ſie doch wenigſtens unbeſtimmbar. Die gleichgültige Zeugung (generatio aequivoca) verwirft er ſchlechthin. Die von ihren Vertheidigern angeführten Facta beweiſen ſie nicht. Wenn man auch die beſtimmte Art der Erzeugung gewiſſer Thiere nicht kennt, ſo folgt aus dieſer Unwiſſenheit nicht, daß jene wirklich von der gewöhnlichen Naturregel abweiche. Sollten auch einzelne Würmer nicht aus Eyern, oder kleinen lebendigen Keimen entſtehen; ſo würde man doch zugeben müſſen, daß ſie aus der Verbindung gewißer Körperchen (molecules) entſtanden wären, die ein organiſirtes Ganzes bildeten, das lebt, ſich bewegt und fortpflanzt. Aber ſo einfach man auch die Organiſation dieſer Würmer annehmen mag; ſo unvollkommen ſie in Vergleichung mit andern Thieren ſeyn ſollen; ſo werden ſie demungeachtet Thiere ſeyn. Ein Thier aber iſt ein orga-

organiſirtes Ganzes, aus einer regelmäßigen Verknüpfung ſehr verſchiedener Theile gebildet, die wiederum alle organiſirt ſind, und eine Tendenz zu einem gemeinſchaftlichen Zwecke haben. Wie könnte der Zuſammenſtoß gewißer Körperchen durch Appoſition jemals die zahlreichen und mannichfaltigen Verhältniße bewirken, aus denen ein Thier entſteht? Man braucht der Natur deshalb keine Schranken vorzuſchreiben, und ſich anmaaßen, alle Arten beſtimmen zu wollen, wie ſie Thiere erzeugen kann; es mag deren geben, die bis ietzt völlig unbekant ſind, und die man vielleicht in der Zukunft entdeckt; aber um eine neue Art der Formation der Thiere zu behaupten, die von der bekannten weſentlich verſchieden iſt, müßte man wenigſtens evidente Beyſpiele anführen können, und dieſe werden bey der Hypotheſe von der generatio aequivoca durchaus vermißt. Um die Misgeburten zu erklären, iſt Bonnet nicht abgeneigt, präformirte Keime derſelben (des germes originairement monſtrueux) anzunehmen, wiewohl er ſie doch nicht ausdrücklich behauptet, weil es ihm noch an entſcheidenden Erfahrungsgründen fehle, und ſie auch von accidentellen Urſachen herrühren können.

§. 212.

§. 2121.

Nach dieſer Digreſſion über Bonnets Hypotheſen von den Principien der organiſirten Körper, namentlich der thieriſchen Organiſation, kehre ich itzt zu ſeiner pſychologiſchen Theorie zurück, um noch einiger ſeiner intereſſanteſten Folgerungen aus derſelben zu erwähnen. Dahin gehört zuvörderſt ſeine mechaniſche Erklärung der Ideenverbindung. Alle Ideen entſpringen aus den Sinnen; das Gedächtniß iſt unmittelbar mit dem Gehirne verbunden; die Erinnerung hängt ab von den Determinationen, welche der Eindruck der Objecte den Fibren des Gehirns mittheilt, und die an dieſen haften; jede Idee hat im Gehirne eine gewiße für ſie geeignete Fiber, deren Spiel auch die mit ihr verknüpfte Idee wieder ins Bewußtſeyn hervorruft. Jemand hat das Wort Oſtracismus behalten; er erinnert ſich, daß es eine Verbannung eines Bürgers aus Athen auf zehn Jahre bezeichne, und daß dieſe gemeiniglich die angeſehenſten Bürger betraf. Das Bündel Fibren im Gehirne, das dem Worte Oſtracismus angeeignet war, hat alſo die Determinationen behalten, welche die Leſung jenes Wortes ihm mittheilte. Mit der Erinnerung an das Wort muß auch die Erinnerung an die Idee erwachen, weil ſonſt das Wort ohne Bedeutung ſeyn würde. Mit der

Idee

Idee der Verbannung hangen noch mehr andere Ideen zuſammen z. B. von Zeit, von Kummer über das Exil. Auch dieſe haſten an gewißen Fibren, und ſo wie die erſte Fiber, mit der die Idee des Oſtracismus verknüpft iſt, erſchüttert wird, theilt ſie die Erſchütterung den übrigen Fibren mit, ſo daß auch die mit dieſen verknüpften Ideen erweckt werden. Aber warum erinnern wir uns bey einem Worte nicht immer derſelben Ideen; ſondern zuweilen auch anderer; und einiger nicht? Dies hängt von der zufälligen Verbindung der Fibren und ihrem Zuſtande im Gehirne ab, die ſich zu jeder Zeit und unter allen Umſtänden nicht gleich ſind. Zum Beweiſe ſeiner Hypotheſe berief ſich Bonnet auch darauf, daß eine Senſation nicht bloß eine andere von derſelben Art erweckt. Ein Ton z. B. erinnert an einen andern Ton; eine Farbe an eine andere Farbe; hingegen bemerken wir auch, daß ein Ton uns an eine Farbe erinnere. Der Ton hängt an Fibren des Gehörs; die Farbe an Fibren des Geſichts; die Fibren des Gehörs und Geſichts müſſen alſo mit einander in Communication ſtehen. Dasſelbe Raiſonement läßt ſich auch auf die übrigen Sinne anwenden, und ſo folgt, daß unter allen Fibren des Gehirns eine Gemeinſchaft ſtatt findet. Wenn wir uns alſo bey dem Worte Oſtracismus nicht der Wörter und Ideen Muſchel, Stimmen, Athe-

nien.

nienſer, erinnern, ſo waren die Verbindungen der Fibren dieſer Ideen mit jenem Worte erloſchen, und darin liegt der Grund des Mangels der Erinnerung. Bey der Mannichfaltigkeit der Ideenverbindung erſcheint hier die Structur des Gehirns und die Thätigkeit deſſelben als ſehr bewundernswürdig. — Da das Gehirn überhaupt das Organ der Thätigkeiten der Seele iſt: ſo muß auch der Sitz derſelben irgend ein Theil des Gehirnes ſeyn, welcher die Eindrücke aller Sinne vereinigt, und mittelſt deſſen die Seele auf alle übrige Theile des Körpers wirkt oder zu wirken ſcheint. Die Einwirkung der Objecte iſt nicht bloß auf die äußern Sinne beſchränkt; ſondern ſie erſtreckt ſich auch auf die Nerven, welche ihre verſchiedenen Impreſſionen ins Gehirn fortpflanzen. Diejenigen, welche nach dem Verluſte der Hand doch noch ihre Finger empfinden, beweiſen zur Genüge, daß der Sitz der Empfindung nicht da war, wo er zu ſeyn ſchien. Die Seele alſo empfindet nicht ihre Finger in den Fingern ſelbſt; ſie iſt in den Fingern eben ſo wenig, als ſie in den äußern Sinnen iſt. Ueber den innern Bau des Gehirnes ſind wir ſehr wenig unterrichtet; wir bemerken, daß die Nerven aller Sinne in demſelben zuſammenlaufen; aber indem wir ihren Lauf verfolgen wollen, entwiſchen ſie uns, und wir werden auf Muthmaßungen beſchränkt. Auf eine genaue Angabe

gabe des Theils des Gehirns, welcher den Sitz der Seele ausmacht, müſſen wir demnach Verzicht thun. Bonnet führt mehrere Meynungen der berühmteſten Anatomen an, ohne ſich für eine zu entſcheiden. So wenig inzwiſchen das ganze Auge der Sitz des Geſichts iſt, ſo wenig kann das ganze Gehirn der Sitz der Seele ſeyn. Am wahrſcheinlichſten iſt dem B. die Meynung Lorry's, daß das verlängerte Hirnmark der Sitz der Seele ſey. Man mag indeßen annehmen welchen Theil des Gehirns man will zum nächſten und unmittelbaren Organe der Seele; ſo kan dieſer Theil der innere Sinn genannt werden. Er iſt der Inbegriff aller Sinne, weil er ſie alle mit einander vereinigt. Alle Nerven müſſen ſich auch in dieſen innern Sinn verlieren. Er iſt daher die Nevrologie in Miniatur. — Die Wörter ſind Zeichen unſerer Ideen, und die Ideen haften an gewißen Determinationen der Gehirnfibren, die wiederum Zeichen der geiſtigen Ideen ſind. Man kann alſo in dem Sitze der Seele ein doppeltes repräſentatives Syſtem der Zeichen der Ideen annehmen.

## §. 2122.

Auch über den Zuſtand der lebenden Weſen vor und nach dem gegenwärtigen hat Bonnet

philoſophirt, und dies macht den Inhalt ſeines Werkes unter dem Titel: Palingenesie aus. Da er nicht bloß den Menſchen, ſondern auch allen Thieren ohne Unterſchied, eine Seele beylegt; ſo konte er die Frage nicht umgehen: inwiefern die Seelen der Thiere präexiſtirt haben, und wie ihre Exiſtenz nach dem Tode des Körpers ſeyn werde. Man hat oft die Unſterblichkeit der Thierſeelen geleugnet, weil es ſchien, daß die Behauptung derſelben ſich nicht mit der Lehre von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seelen vertrage, vollends nicht, ſo wie ſie durch die poſitive Religion beſtimt wird. Bonnet verlangt, daß man hier die poſitive Religion gar nicht einmiſchen ſolle, da ſie der Speculation über dieſen Punct ganz freyen Spielraum läßt; und ſo ſcheint es ihm nicht unglaublich, daß auch den Thieren ein künftiger Zuſtand nach dem gegenwärtigen Leben bevorſtehe. Zwiſchen der Organiſation der größern Thiere und der menſchlichen iſt die größte und auffallendſte Aehnlichkeit. Warum ſollte ſich aber dieſe Aehnlichkeit gerade nur auf das einſchränken, was wir kennen? Bevor es eine vergleichende Anatomie gab, kante man viele Theile und Eigenſchaften nicht, welche Menſchen und Thieren gemein ſind; und ſie waren es doch wirklich. Unter dieſen Aehnlichkeiten könten ſich alſo auch wohl ſolche finden, die auf einen künftigen Zuſtand der

Men-

Menſchen und Thiere Beziehung hätten. Man darf doch wohl annehmen, daß der wahre Sitz der Seele bey dem Thiere ohngefähr dieſelbe Beſchaffenheit habe, wie der Sitz der menſchlichen, und mit dieſer einzigen Vorausſetzung iſt das phyſiſche Fundament zur Hypotheſe eines künftigen Zuſtandes der Thiere gegeben. Jener kleine organiſche Körper, welchen die Seele einnimt, iſt unzerſtörbar, und er wird die Perſönlichkeit des Thiers erhalten, während der gröbere zerſtörbare Körper deſſelben aufgelöſt wird. Eben dieſer kleine organiſche Körper kann eine Menge Organe in ſich begreifen, die nicht beſtimt waren, ſich in dem gegenwärtigen Zuſtande auf unſerm Globus zu entwickeln; die ſich aber wohl einmal entwickeln können, ſobald dieſer die Revolution erfahren haben wird, zu welcher er beſtimt zu ſeyn ſcheint. Der Urheber der Natur ſchafft eben ſo im Kleinen, wie im Großen; oder vielmehr der Unterſchied des Großen und des Kleinen iſt nichts für ihn. Unſere Erde ſcheint ſchon manche Revolutionen erlitten zu haben, die noch derjenigen vorher giengen, welche Moſes als die Schöpfungsgeſchichte erzählt, und von denen vielleicht die Bewohner der benachbarten Weltkörper einige Kentniß haben. So können auch itzt neue Revolutionen vorbereitet werden, die für uns in den Tiefen der Zukunft verborgen ſind. Nichts beweiſt mehr das Daſeyn einer

höchſten Intelligenz, als jene ſo zahlreichen, mannichfaltigen und unzertrennlichen Beziehungen, wodurch alle Theile der Erde ſo innig mit einander verbunden ſind, daß ſie zuſammen nur Eine große Maſchine ausmachen; aber dieſe Maſchine iſt doch ſelbſt nichts weiter als ein kleines Rad in der unermeßlichen Maſchine des Univerſum's. Vermöge dieſer Beziehungen, welche alle Producte unſerer Erde mit einander und mit der Erde ſelbſt verketten, hat man Urſache zu glauben, daß auch das organiſche Syſtem, auf welches alle andre Syſteme, wie auf ihren Endzweck, ſich beziehen, urſprünglich auf jene Verhältniße berechnet ſey. Der kleine organiſche Körper demnach, welcher als der Siz der Thierſeele angenommen wird, kann vom Anbeginne der gegenwärtigen Schöpfung zum voraus in einer beſtimten Beziehung zu der neuen Revolution angeordnet ſeyn, welche unſere Erde erfahren ſoll. Bonnet meynt, daß dieſer organiſche Körper aus einem ätheriſchen Stoffe gebildet ſey, welcher nicht durch Feuer zerſtört werden könne. Eben die verſchiedenen Verwandlungen, welche die gröbere thieriſche Hülle deſſelben durchgeht, bevor ſie zu dem Puncte der Vollendung komt, den ſie in dem gegenwärtigen Leben erreicht, gewähren auch die Analogie für ähnliche Verwandlungen in einem künftigen Zuſtande. Gegenwärtig hängt die Vollkommenheit eines Thiers von der Zahl

und Schärfe ſeiner Sinne ab. Je größer die Zahl der Sinne und die Feinheit derſelben iſt, deſto mehr iſt es Thier. Durch die Sinne komt das Thier, wie der Menſch, mit der Natur in Verbindung; durch jene erhält es ſich, pflanzt es ſich fort, und genießt ſein volles Daſeyn. Nach der Zahl der Sinne richtet ſich die Zahl der Qualitäten, die für ein Thier empfindbar ſind; nach der Feinheit der Sinne richtet ſich die Lebhaftigkeit, Vollſtändigkeit und Dauer der Eindrücke. Die Gottheit kann in den kleinen organiſchen Körper, den Sitz der Seele, neue und feinere Sinne, und dieſen entſprechende anderweitige Gliedmaaßen gelegt haben, die für einen künftigen Zuſtand unſerer Erde paſſen, und ſich erſt in dieſem entwickeln. Niemand kann leugnen, daß das Thier ein perfectibles Weſen iſt, und daß der Grad der Perfectibilität in's Unendliche ſteigen kann. Man gebe einem Thiere, das nur Einen Sinn hat, die übrigen Sinne und die denſelben angemeſſenen Gliedmaaßen; wie ſehr wird es an Vollkommenheit gewinnen! Es giebt gar keine philoſophiſche Gründe, die uns nöthigten zu glauben, daß der Tod auch das Ende der Dauer des Thiers ſey. Warum ſollte ein perfectibles Weſen für immer vernichtet werden, da es doch ein Princip der Perfectiblität in ſich hat, deßen Grenzen unbeſtimbar ſind? Unabhängig von dem kleinen organiſchen

Körper betrachtet, welcher der Siz der Seele ſeyn ſoll, iſt dieſe Seele ſelbſt, die wir doch den Thieren beylegen, durch ihre Immaterialität von aller Einwirkung der Urſachen frey, welche die Zerſtöhrung des gröbern Körpers nach ſich ziehen. Zur Vernichtung derſelben wäre der poſitive Wille des Schöpfers erforderlich; wir haben aber in der unermeßlichen Güte deſſelben nur Motive, daß Er die Seelen erhalten werde. Sofern inzwiſchen jede Seele eines organiſirten Körpers bedarf, um ihre Functionen fortzuſezen, findet Bonnet wahrſcheinlicher, daß dieſer Körper ſchon im Kleinen in dem Thiere exiſtirt, als daß ihn Gott von neuem jedesmal ſchaffen werde. Er nimt hier ſeine Einſchachtelungshypotheſe zu Hülfe. In einem künftigen Zuſtande werden die Thiere nicht dieſelbe Form, denſelben Bau, dieſelben Theile, dieſelbe Größe haben, welche wir izt an ihnen wahrnehmen. Sie werden alsdenn von ihrer dermaligen Beſchaffenheit eben ſo verſchieden ſeyn, als der künftige Zuſtand unſerer Erde von dem dermaligen verſchieden ſeyn wird. Wäre es uns vergönnt, in jenes neue Schauſpiel von Metamorphoſen einen Blick zu thun; wir würden keine der Thierarten wieder erkennen, mit denen wir izt am vertrauteſten ſind. Wir würden eine ganz neue Welt entdecken, wovon wir uns izt gar keine Vorſtellung zu machen im Stande ſind.

ſind. Der neue Körper, welchen die Thiere im künftigen Zuſtande annehmen werden, wird ohne Zweifel die Reparationen nicht bedürfen, die der gegenwärtige nöthig hat. Sein Mechanismus wird über denjenigen noch weit erhaben ſeyn, welchen wir ſchon itzt ſo ſehr bewundern. Es iſt nicht wahrſcheinlich, daß die Thiere ſich im künftigen Zuſtande begatten und fortpflanzen; aber wenn es geſchehen ſollte, ſo müſſen die Principien der Fortpflanzung auch ſchon in dem kleinen ätheriſchen Körper enthalten ſeyn. Es ſcheint jedoch, daß gemiſchte zu dieſer Art von Unſterblichkeit beſtimte Weſen ſich nicht mehr fortpflanzen dürfen, nachdem ſie wirklich dazu gelangt ſind. Die verſchiedenen Arten der Fortpflanzung, die wir kennen, und die zu dem gegenwärtigen Zuſtande unſerer Erde gehören, ſcheinen vielmehr zum Hauptzwecke zu haben, den Gattungen eine Unſterblichkeit zu verſchaffen, deren die Individuen nicht theilhaft werden können.

§. 2123.

Im künftigen Zuſtande dürfte auch vielleicht die gegenwärtige große Verſchiedenheit der Thiere von dem Menſchen in Anſehung der geiſtigen Eigenſchaften wegfallen, oder doch ſehr vermindert und geändert werden. Das

menſchliche Gehirn zeichnet ſich durch die größere Vollkommenheit ſeiner Structur vor dem thieriſchen aus, und daraus iſt die Ueberlegenheit der Vernunft über den Inſtinct zu erklären. Selbſt das höhere philoſophiſche Talent einzelner Menſchen ſetzt eine relativ vollkomnere Organiſation ihres Gehirnes voraus. Helvetius hat viel zu einſeitig geurtheilt, wenn er die Vorzüge des Menſchen vor den Thieren bloß auf den künſtlichern Bau der äußern Gliedmaßen jenes z. B. die Finger und Zehen, gründete. Was aber in dieſem Leben dem Gehirne der Thiere an Vollkommenheit abgeht, dazu kann die Anlage in dem kleinen ätheriſchen Körper, dem Sitze der Seele, enthalten ſeyn, der ein ſehr zuſammengeſetztes organiſches Syſtem begreifen kann, demjenigen analog, welchem der Menſch hienieden ſeine Erhebung über alle Thiere verdankt. Nicht nur die Sinne des Thiers, welche es bisher hatte, können vervollkommnert werden; es kann auch neue Sinne, und mit denſelben neue Principien des Lebens und der Thätigkeit empfangen. Die Metempſychoſe ſcheint dem Bonnet eine ſehr unphiloſophiſche Hypotheſe zu ſeyn. Und warum? Das Gedächtniß hat ſeinen Sitz im Körper, und geht mit dem Körper verloren. Fände eine bloße Wanderung der Thierſeelen aus einem Körper in den andern ſtatt, ſo würde das Thier niemals eine Erinnerung an

ſei-

ſeinen vorherigen Zuſtand haben. Dieſe will jedoch Bonnet den Thieren im künftigen Zuſtande beylegen. Denn die Verbindung, welche das unzerſtörbare Seelenorgan mit dem vergänglichen Körper unterhielt, ſichert dem Thiere die Erhaltung ſeiner perſönlichen Identität; die Erinnerung des vergangenen Zuſtandes wird dieſen mit dem künftigen verknüpfen, und die Vergleichung beyder wird ein Gefühl des Zuwachſes an Glückſeligkeit erzeugen, und zur Erhöhung dieſer Glückſeligkeit ſelbſt beytragen. Auch iſt die Metempſychoſe unverträglich mit der Präexiſtenz der Seelen in den organiſirten Keimen. Offenbar verwarf Bonnet die Metempſychoſe als eine unphiloſophiſche Hypotheſe, um anderer noch unphiloſophiſcherer Hypotheſen von ſeiner eigenen Erfindung willen. — Eben die Stufenfolge, die wir gegenwärtig auf unſerer Erde antreffen, wird wahrſcheinlich auch im künftigen Zuſtande bey den organiſirten Geſchöpfen, namentlich den Thieren, ſtatt haben. Nur werden dabey andere Proportionen zum Grunde liegen, die durch den Grad der Perfectibilität jeder Gattung beſtimt werden. Der Menſch, in eine andere ſeinen erhöhten Fähigkeiten angemeſſene Sphäre verſetzt, wird dann dem Affen oder dem Elephanten die oberſte Stufe überlaſſen, die er itzt unter den Thieren unſers Planeten einnimt. Bey dieſem allgemeinen Fort-

rücken der Thiere könte es ſich alſo wohl ereignen, daß unter den Affen und Elephanten Newtons und Leibnize, unter den Bibern Perraults und Vaubans wären. Der Fortſchritt zur höheren Vollkommenheit könte ſich bey der ganzen Reihe der Geſchöpfe in's Unendliche verlieren. — Auch ſeiner Einſchachtelungshypotheſe ſuchte Bonnet durch die Palingeneſie eine neue Stütze zu verſchaffen, die inzwiſchen eben ſo ſchwach und gebrechlich war, wie alle übrigen, deren er ſich in der Abſicht bediente. Wenn alle organiſirte Weſen vom Anbeginne der Schöpfung präformirt waren; ſo könte man fragen: was denn aus ſo vielen Milliarden Keimen werde, die in dem itzigen Zuſtande unſerer Erde gar nicht zur Entwickelung gelangen? Dieſe Keime ſind doch eben ſo organiſirt, wie die übrigen, und es fehlt ihnen, um ihr volles Daſeyn zu genießen, nichts, als daß ſie befruchtet, oder nach der Befruchtung erhalten würden. Die Antwort, welche Bonnet auf jene Frage giebt, iſt: Jeder der Keime ſchließt einen andern unvergänglichen Keim in ſich, der ſich nur erſt in dem künftigen Zuſtande unſerer Erde entwickeln wird. In den unermeßlichen Magazinen der Natur geht nichts verloren; alles hat darin ſeine Beſtimmung, ſeinen Zweck, und zwar den möglich beſten Zweck. So können alſo die Keime, die ſich itzt nicht entwickeln, auf eine andere

Art

Art in der Zukunft entwickelt werden. — Seine Hypotheſe von der Palingeneſie wendet Bonnet auch auf die Pflanzen an. Das Pflanzenreich iſt mit dem Thierreiche höchſt nahe verwandt, und es iſt äußerſt ſchwer, einen weſentlich diſtinctiven Character zwiſchen beyden anzugeben. In der Empfindung kann dieſer Character nicht liegen; denn dieſe ſcheint auch den Pflanzen nicht ſchlechthin abgeſprochen werden zu können. Zum mindeſten iſt die Empfindlichkeit bey ihnen möglich, und, wenn ſie das iſt, ſo kann ſie ſich in einem andern Zuſtande noch weiter entwickeln und vervollkomnern. Dieſe Entwickelung könnte ſchon bewirkt werden durch die größere Vervollkomnerung der Organe, und durch die Hinzukunft neuer Organe. Hat die Pflanze Empſindung, ſo hat ſie auch eine Seele als Princip derſelben; denn die Empſindung kann nicht eine Wirkung der bloßen Organiſation ſeyn. Die Pflanze wäre alſo auch ein gemiſchtes Weſen, wie die Thiere und Menſchen. Der Pflanze müßte auch Thätigkeit zukommen; denn mit dem Empſinden iſt auch das Wahrnehmen des Angenehmen und Unangenehmen verbunden, und dieſer Wahrnehmung müſſen gewiße Handlungen entſprechen; die Pflanze muß nach dem Angenehmen ſtreben, und das Unangenehme zu vermeiden ſuchen. So wie aber die Emſindlichkeit der Pflanze überhaupt ſehr ſchwach iſt,

iſt, werden es auch ihre angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, und ihre dieſen correſpondirende Thätigkeiten ſeyn. Der Sitz der Seele in der Pflanze kann kein Gegenſtand der Forſchung ſeyn, da ſich kein Mittel darbietet, ihn zu entdecken. Die Anatomie der Pflanzen iſt noch höchſt mangelhaft. Man kann leichter die äußeren Formen der Pflanzen und Thiere vergleichen, als die innere Structur beyder; und das Innere der Pflanze läßt ſich doch immer noch eher zergliedern und unterſuchen, als das Innere der Thiere. Wenn alſo die Pflanze eine Seele hat, ſo kann man nur überhaupt ſagen, daß der Sitz dieſer relativ zur beſondern Natur eines gemiſchten Weſens ſeyn müſſe. Wie aber auch dieſer Sitz beſchaffen ſeyn möge, er muß einen unvergänglichen Keim enthalten, der das Weſen der Pflanze bewahrt, und dieſes die Zerſtöhrung des ſichtbaren Körpers überleben läßt, welcher gegenwärtig allein die Wißbegierde der Botaniſten beſchäftigt. Jeder Keim kann denn wiederum, wie der unvergängliche Keim des Thiers, die Elemente neuer Organe in ſich faſſen, wodurch in einem künftigen Zuſtande unſerer Erde die Fähigkeiten der Pflanze weiter entwickelt und veredelt werden. Auf was für eine Stufe der Animalität die Pflanze dadurch erhoben werden wird, läßt ſich nicht beſtimmen; aber auf jeden Fall wird ſie einen

be-

beträchtlichen Zuwachs an Schönheit im organiſchen Reiche gewinnen. Die Pflanze iſt inzwiſchen nach einem ganz andern Typus geformt, als der thieriſche Körper. Die Thiere machen organiſche Ganze verſchiedener Theile aus, welche Theile aber nicht wieder Thiere ſind, und jenes Ganze nicht wieder hervorbringen können. Ein Baum iſt nur Ein Ganzes in einem metaphyſiſchen Sinne. In der Wirklichkeit iſt er aus eben ſo viel Bäumen und Bäumchen zuſammengeſetzt, als er Aeſte und Zweige hat. Dieſe Zweige werden einer durch den andern ernährt; und hangen ſo mit dem Hauptbaume durch unendlich viele Communicationen zuſammen. Jeder Zweig hat ſein eigenthümliches Leben, und ſeine eigenthümlichen Organe; er iſt ſelbſt ein kleines individuelles Ganzes, das mehr oder weniger verjüngt das groſſe Ganze darſtellt, von welchem es einen Theil ausmacht. Die Uebereinſtimmung iſt hier genauer, als man es ſich vorſtellen ſollte. Nicht nur jeder Zweig, ſondern ſogar jedes Blatt, iſt ſo ſehr ein Baum im Kleinen, daß abgetrennt von dem großen Baume und mit gewiſſer Vorſicht in die Erde gepflanzt, der Theil durch ſich ſelbſt vegetirt, und neue Productionen hervorbringt. Denn die weſentlichen Lebensorgane ſind in dem ganzen Körper der Pflanze vertheilt. Eben dieſelben, welche der Stamm eines Baumes enthält, ſinden

den ſich in allen Zweigen und den Blättern des Baumes wieder. Der Baum iſt alſo ein viel ſonderbareres organiſirtes Product, als man ſich gewöhnlich vorſtellt. Er iſt ein Inbegriff organiſcher einander untergeordneter Producte, die auf's innigſte mit einander verbunden ſind, alle an einem gemeinſchaftlichen Leben und Bedürfniße Theil nehmen, und deren doch jedes ſein eigenes Leben, Bedürfniß, und ſeine eigenen Functionen hat. Ein Baum iſt alſo gleichſam eine Art von organiſcher Societät, deren Individuen zum gemeinen Wohle derſelben arbeiten, indem ſie zugleich für ihr Privatwohl ſorgen. Iſt nun der Baum mit einem gewißen Grade von Empfindung begabt, ſo muß jeder kleine Baum, woraus er zuſammengeſetzt iſt, denſelben ebenfalls haben, wie er ſein eigenthümliches Leben und Bedürfniß hat. Es wird demnach in jedem kleinen Baume einen Sitz der Empfindung geben, und dieſer wird einen unvergänglichen Keim in ſich ſchließen, der beſtimmt iſt, das Weſen des Vegetals zu bewahren, und es einſt unter einer neuen Form wiederherzuſtellen. Nun iſt möglich, daß der künftige Zuſtand unſers Globus nicht wieder die Vereinigung mehrer individueller Ganzen in einen organiſchen Inbegriff mit ſich bringt, und daß jedes dieſer Ganzen alsdenn berufen iſt, beſonders zu exiſtiren, und Functionen anderer Art, edler als die bisherigen

rigen, zu äußern. Da aber die Fähigkeit, ſich von der Stelle zu bewegen (facultas loco motiva) gar ſehr zur Vollkommenheit organiſirter und empfindender Weſen gehört; ſo läßt ſich vermuthen, daß die Pflanze ebenfalls in ihrem neuen Zuſtande ſich von einem Orte zum andern ihren Trieben gemäß werde bewegen, und mit Hülfe ihrer neuen Organe ſich auf eine Art äußern können, von der wir uns itzt gar keine Vorſtellung zu machen im Stande ſind. Die Unterſuchung der Pflanzen und ihrer ſpecifiſchen Verſchiedenheit von den Thieren führt den Bonnet auf die Polypen als eine Mittelgattung zwiſchen beyden. Zwiſchen der Thierpflanze (arbre animal) und der eigentlichen Pflanze (arbre vegetal) iſt der weſentliche Unterſchied, daß in der letzten die Zweige und Aeſte niemals den Stamm verlaſſen, anſtatt daß in der erſtern die Zweige ſich ſelbſt von ihrem Stamme (dem Mutterpolypen) trennen, beſonders leben, und neue Vegetationen der erſtern ähnlich hervorbringen. Die Kunſt kann den Polypen zu einer Hyder mit mehr Köpfen und Schwänzen machen, und wenn man dieſe abhaut, werden eben ſo viel vollkomne neue Polypen ſich daraus bilden. In der Natur ereignet es ſich nur zufällig bey dem Polypen, daß er ſich ſelbſt in mehr Stücke theilt. Aber es giebt zahlreiche Familien ſehr kleiner Polypen, die Blumenſträuße bilden, und ſich von

ſelbſt

ſelbſt in mehrere Stücke theilen. Jede Polypenblume bildet ſich aus, nimt die Form einer Olive an, und theilt ſich der Länge nach in zwey kleinere Oliven, die hernach Blumen entwickeln. Andere Arten ſehr kleiner Polypen theilen ſich noch auf eine andere Weiſe. Wenn ſich nun ſchon nicht beweiſen läßt, daß es den Pflanzen an aller Empfindung fehle; ſo läßt ſich dies noch viel weniger von den Polypen beweiſen. Alle ſind ſehr gefräßig, und der Modus, wie ſie ihre Beute fangen und verzehren, kann nur wahren Thieren zukommen. Haben die Polypen Empfindungen, ſo haben ſie eine Seele, und dieſe muß von der Entſtehung jedes Polypen an in dem Keime wohnen, aus welchem der Körper des kleinen Thiers ſeinen Urſprung nimt. Wo der Sitz der Polypenſeele iſt, läßt ſich wiederum nicht beſtimmen; aber die Seele muß doch alle die verſchiedenen Eindrücke empfangen, die auf die verſchiedenen Puncte des Körpers gemacht werden, mit welchem ſie vereinigt iſt. Wie könte ſie ſonſt für die Erhaltung ihres Körpers ſorgen? Es muß alſo in dem Körper des Polypen ein Organ geben, das mit allen Theilen deſſelben in Verbindung ſteht, und mittelſt deßen die Seele auf alle dieſe Theile einwirken kann. Wie auch der Ort und die Structur dieſes Organs ſeyn mögen, ſo kann es ein anderes enthalten, welches ſich als der wahre Sitz der Seele betrachten

ten läßt, das die Seele nie verläßt, und das Werkzeug der künftigen Regeneration ſeyn wird, wodurch der Polyp zu dem Grade der Vollkommenheit ſich erhebt, der bey dem gegenwärtigen Zuſtande der Dinge nicht möglich war.

## §. 2124.

So wie Bonnet ſeinen philoſophiſchen Träumen über den Zuſtand der menſchlichen und thieriſchen Seelen, wozu ihm ſeine naturhiſtoriſchen Hypotheſen Veranlaſſung gaben, nachhieng; ſo ſtellte er auch ähnliche Muthmaßungen über ihren Zuſtand vor dem gegenwärtigen auf. Die Revolution unſerer Erde, welche vom Moſes als urſprüngliche Schöpfung derſelben vorgeſtellt wird, war unſtreitig nicht die erſte, welche die Erde erfuhr; ſie iſt nur die erſte, deren die Geſchichte erwähnt. Moſes beſchreibt zwar die Erde beym Anbeginne der von ihm ſogenannten Schöpfung als wüſte und leer, was wohl nichts anders heißt, als daß es an allen natürlichen und individuellen Productionen, zum mindeſten dem Anſcheine nach, fehlte. Wenn indeßen die Erde überhaupt vor jener Epoche ſchon exiſtirte; ſo iſt doch nicht wahrſcheinlich, daß ſie durchaus nackt, durchaus ohne alle Productionen gewe-

ſen wäre. Es läßt ſich gar nicht von der Weisheit und Güte des Schöpfers denken, daß er eine ganz öde irdiſche Kugel geſchaffen haben ſollte, lediglich damit ſie ſich um die Sonne bewege. Die Erde war alſo ſchon damals mit einer unendlichen Menge verſchiedener Producte ausgeſtattet, dem primitiven Zuſtande angemeſſen, welchen ſie unmittelbar nach der Schöpfung hatte. Die inneren ſowohl als die äußeren Urſachen, welche die Geſtalt der erſten Erde haben verändern mögen, ſo daß ſie erſt den Zuſtand des Chaos hindurchgehn mußte, ehe ſie ihre gegenwärtige ganz neue Geſtalt erhalten konte, kennen wir gar nicht. Als Planet macht die Erde einen Theil eines großen Planetenſyſtems aus; die Stelle, welche ſie in dieſem einnimt, konte ſie äußeren Wirkungen ausſetzen, die mehr oder weniger auf ihre urſprüngliche Oekonomie Einfluß gehabt haben. Eine ſolche Veränderung mußte im Plane der göttlichen Weisheit liegen, die eben ſo die Welten präformirte, wie die Pflanzen und Thiere. Die Schöpfung der Pflanzen und Thiere auf unſerer Erde erklärt Bonnet für eine natürliche Evolution derjenigen organiſirten Weſen, welche die erſte Welt bevölkerten, wie ſie unmittelbar aus den Händen des Schöpfers hervorgieng. Wenn das Univerſum überhaupt durch einen göttlichen Willensact geſchaffen wurde, ſo mußte dieſer Willensact jeder Welt

die Anlagen zu den Reparationen aller Art mitgetheilt haben, welche die Revolutionen, denen jeder Weltkörper unterworfen ſeyn ſollte, erfordern würden. Gott hat alſo urſprünglich die Pflanzen und Thiere präformirt in einer beſtimmten Beziehung zu den verſchiedenen Revolutionen, welche unſere Erde dem ewigen allgemeinen Weltplane gemäß treffen ſollten. Da es für die Gottheit nichts Vergangenes und Künftiges giebt, und alle Ewigkeiten ihr auf einmal gegenwärtig ſind; da auch die Totalität der coexiſtirenden wie der ſucceſſiven Dinge für dieſelbe nur eine Einheit iſt; ſo bedurfte die Gotth it der Erkentniß der Folgen nicht, und was dieſe etwa zur Erhaltung und Vervollkomnung des göttlichen Werks nöthig machen würden. Das Weſen der ewigen Vernunft iſt ganz Harmonie, und dieſen erhabenen Charakter hat ſie allen ihren Werken aufgedrückt. Alle harmoniren mit einander und mit dem Univerſum; alle arbeiten zu dem großen Endzwecke, der allgemeinen Glückſeligkeit, hin, ſoweit dieſe nur für endliche empfindende und denkende Geſchöpfe möglich iſt. Die Welten mußten alſo zu einander, und jede zu den Geſchöpfen, welche ſie bevölkern ſollten, und dieſe wieder zu jener, in Beziehung ſtehen. Das Univerſum iſt in dem philoſophiſchen Sinne Eins, aus Einem Stücke; der große Werkmeiſter desſelben hat es mit Einem Wurfe gebildet. Die

Erde, ein unendlich kleiner Theil des Univerſums, hat nicht erſt zu einer Zeit empfangen, was ſie zu einer andern noch nicht beſaß. In dem Momente, da ſie aus dem Nichts ins Daſeyn gerufen wurde, ſchloß ſie in ihrem Schooße die Principien aller organiſirten und beſeelten Weſen in ſich, die ſich entwickeln ſollten. Dieſe Principien waren die Keime, welche die künftigen organiſchen Weſen im Kleinen befaßten. Bey jenen Keimen und ihrer Entwickelung iſt auf die künftigen verſchiedenen Revolutionen der Erde gerechnet. Bonnet nahm hier drey Urepochen an. Die erſte, da die Erde aus den Händen des Schöpfers hervorgieng. Die zweyte, da die durch göttliche Weisheit vorbereiteten Urſachen von allen Seiten die Keime zur Entwickelung brachten. Die dritte, da die organiſirten Weſen anfiengen, ihre Exiſtenz zu genießen. Wahrſcheinlich waren dieſe damals ſehr verſchieden von dem, was ſie itzt ſind, eben ſo, wie die Erde in der erſten Epoche von der verſchieden war, die wir gegenwärtig bewohnen. Es fehlt uns nur an Mitteln, um jene Verſchiedenheiten zu erkennen und zu beurtheilen. Der geſchickteſte Naturforſcher, in die Epoche der Urwelt verſetzt, würde vielleicht unſere heutigen Pflanzen und Thiere gar nicht wieder darin erkannt haben. Bonnet macht hierauf manche intereſſante Bemerkungen über das

Al-

Alter unſerer Erde, ſoferne ſich auch noch aus ihrer dermaligen Beſchaffenheit darauf ſchließen läßt, überhaupt. Er vergleicht ausführlich die Leibniziſche Hypotheſe der präſtabilirten Harmonie mit den ſeinigen, und verwirft ſie. Er ſucht ſeine Meynung von dem künftigen Zuſtande der Menſchen und Thiere nach dieſem Leben mit dem Dogma der poſitiven Religion von der Auferſtehung der Leiber zu vereinigen; und geht hierauf zur Auseinanderſetzung ſeiner Ideen über die moraliſche Natur des Menſchen über.

## §. 2125.

Der Menſch kann durch Geſetze zur Glückſeligkeit geleitet werden, weil er fähig iſt, ſie zu erkennen und zu befolgen. Sofern alſo der Menſch in Anſehung ſeines Willens Geſetzen unterworfen ſeyn kann, iſt er ein moraliſches Weſen, und die Moralität ſeiner Handlungen iſt eine bloße Unterordnung unter jene Geſetze. Der Verſtand regiert den Willen, und der Wille durch den Verſtand regiert iſt ein überlegender Wille (volonté reflechie). Der Wille iſt aber auf das wirklich oder ſcheinbar Gute gerichtet. Der Menſch handelt nur in Hinſicht auf ſeine Glückſeligkeit, obgleich er

ſich oft darin irrt. Die Fähigkeit, wodurch er ſeine beſonderen Willensbeſtimmungen ausführt, iſt die Freyheit. Alle Handlungen des Menſchen, die von ſeinem überlegenden Willen ausgehen, können ihm zugerechnet werden, weil dieſer Wille ihm angehört, und er mit Kentniß deßen handelt, was er thut. Die Imputation beſteht weſentlich in den natürlichen Folgen der Beobachtung oder der Uebertretung der Geſetze, der moraliſchen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, wie Gott jene Folgen im Univerſum angeordnet hat. Die göttliche Anordnung äußert ihre Wirkungen nicht immer auf unſerer Erde; die Tugend führt nicht immer zum Glücke, und das Laſter nicht immer zum Unglücke; allein da die Unſterblichkeit des Menſchen ſein Daſeyn ins Unendliche verlängert, ſo wird er das, was ihm in dieſer Zeit nicht zu Theile wurde, in einer anderen empfangen, und die göttliche Weltordnung wird ihr Recht behaupten. Die Thiere ſind keiner Moralität fähig, weil ſie nicht mit Vernunft begabt ſind. Sie haben einen Willen, und üben denſelben aus; aber er wird nicht bey ihnen durch Vernunft regiert, ſondern lediglich durch das Empfindungsvermögen. Alle ihre Ideen ſind Empfindungen; ſie vergleichen ſie und urtheilen; aber zu abſtracten Ideen können ſie ſich nicht erheben. Da die Handlungen der Thiere keine moraliſche ſind,

ſo

ſo können ſie ihnen auch nicht imputirt werden, und da ſie Geſetze, die ſie nicht kennen, weder beobachten noch übertreten mögen, ſo können ſie auch in Rückſicht jener Geſetze weder belohnt noch beſtraft werden. Sind alſo auch die Thiere zu einem künftigen Zuſtande berufen, ſo würde dies doch gar nicht aus denſelben Gründen geſchehen, wie bey den Menſchen, weil ihre Natur und Verhältniße weſentlich von denen des Menſchen abweichen. Es folgt aber hieraus nicht, daß darum die Thiere auch nicht eines höhern Grades von Vollkommenheit und Glückſeligkeit fähig wären. Sie können vielleicht in der Folge Verſtand und Freyheit gewinnen, und dann eben ſo Verdienſt und Schuld erwerben, wie es itzt die Menſchen können. Bey dem gemeinen Vorurtheile, ſagt Bonnet, welches die organiſirten Weſen alle zu einem ewigen Tode verdammt, verarmt das Univerſum. Es ſtürzt eine zahlloſe Menge empfindender Geſchöpfe für immer in den Abgrund des Nichts, die doch eines beträchtlichen Zuwachſes an Glückſeligkeit empfänglich waren, und indem ſie eine neue Erde wieder bevölkerten und verſchönerten, zur Verherrlichung ihres Schöpfers beygetragen haben würden. Bonnet knüpft hieran Betrachtungen über die Zweckmäßigkeit des Organismus in der Natur, über merkwürdige Erſcheinungen der Reproduction, über die Hauptarten der or-

organiſchen Präformation, über das Wachsthum organiſirter Körper, die ich hier nicht weiter erörtern kann. Er ſucht auch ſeine Hypotheſe von der Palingeneſie überhaupt noch von mehr Seiten theils weiter auszuführen, theils zu beſtätigen. Die Möglichkeit uns durch das bloße Licht der Vernunft von der Gewißheit eines künftigen Zuſtandes zu überzeugen, ſucht er darin, ob unſere Sinne oder Werkzeuge uns im Gehirne eine Präorganiſation entdecken laſſen, die in offenbarer und directer Beziehung auf jenen Zuſtand ſteht; ob ſich der Keim eines neuen Körpers im Gehirne wahrnehmen laſſe. Dieſer Keim muß ſeiner Hypotheſe gemäß freylich da ſeyn; aber es läßt ſich annehmen, daß er von ſo feiner Natur ſey, daß er ſich dem Auge des Forſchers entzieht, und deßwegen kann aus der Nichtſichtbarkeit keinesweges auf die Nichtexiſtenz geſchloſſen werden. Wir wiſſen überhaupt nicht, was die menſchliche Seele an ſich, oder als reiner Geiſt iſt; wir kennen ſie nur ein wenig durch die vornehmſten Wirkungen ihrer Verbindung mit dem Körper. Es iſt mehr der Menſch, welchen wir beobachten, als die menſchliche Seele. Aber wir deduciren mit Recht aus den wahrgenommenen Phänomenen des Menſchen die Exiſtenz einer geiſtigen Subſtanz, die mit der materiellen concurrirt, um jene Phänomene zu bewirken.

Un-

Unſere ſinnliche Wahrnehmung ſo wenig als unſere Verſtandeserkentniß können uns alſo einen demonſtrativen Beweis von der Gewißheit eines künftigen Zuſtandes gewähren, der dem Menſchen bevorſtehe; einen Beweis nehmlich, der ſich aus der weſentlichen Natur des Menſchen ſelbſt führen ließe. Wenn die Vernunft aus der Erwägung der Vollkommenheiten Gottes, beſonders der Gerechtigkeit und Güte desſelben, Folgerungen für einen künftigen Zuſtand des Menſchen ziehen will; ſo ſind denn doch dieſe Folgerungen nichts mehr als wahrſcheinlich. Denn die Vernunft kann das ganze Syſtem des Univerſums nicht durchſchauen, und es wäre möglich, daß dieſes Syſtem Urſachen enthielte, die der Fortdauer des Menſchen zuwiderliefen. Die Vernunft kann auch nicht mit hinreichender Sicherheit einſehen, was eigentlich die Gerechtigkeit und Güte im höchſten Weſen ſind. Was inzwiſchen hier den Vernunftbeweiſen an Evidenz abgeht, das, meynt Bonnet, werde erſetzt durch die Präſumtionen, welche die künftige Oekonomie der Thiere wahrſcheinlich machen. Umfaßt der Plan der göttlichen Weisheit die künftige Wiederherſtellung und Vervollkomnung ſogar eines Würmchens; warum ſollte er dieſe nicht für das Geſchöpf umfaſſen, das mit ſo großer Superiorität über alle Thiere herſcht? Könten wir in die Tiefe eines thieriſchen Gehirns hin-

hineinblicken, und hier genau die Elemente jenes neuen Körpers unterſcheiden, deßen Möglichkeit wir ſo klar einſehen; könten wir in dieſem neuen Körper Manches entdecken, was uns gar nicht mit der gegenwärtigen Oekonomie des Thiers und der gegenwärtigen Beſchaffenheit unſers Globus in Verbindung zu ſeyn ſcheint; ſollten wir hieraus nicht auf Gewißheit oder zum mindeſten auf die höchſte Wahrſcheinlichkeit eines künftigen Zuſtandes des Thiers ſchließen können? Dieſer große Zuwachs der Wahrſcheinlichkeit aber in Hinſicht auf das Thier, wäre er nicht ein noch beträchtlicherer in Hinſicht auf den künftigen Zuſtand des Menſchen? Hiermit hätten wir alſo ohngefähr die moraliſche Gewißheit erreicht, die uns fehlte, und die wir wünſchten. Aber leider kann auch itzt unſere intuitive Kentniß nicht ſo tief in das Innere der organiſchen Weſen eindringen. Um das Geheimniß zu enträthſeln, müßten wir nothwendig neue Organe oder neue Fähigkeiten bekommen. Wenn aber unſere anſchauende Erkentniß ſich auf eine ſolche Art veränderte, würden wir nicht mehr genau dieſelben Menſchen ſeyn, die wir itzt ſind; wir wären alsdenn Weſen höherer Art, und hörten auf, mit dem gegenwärtigen Zuſtande unſers Globus in Beziehung zu ſtehen. Konte alſo der Urheber unſers Weſens uns dieſe moraliſche Gewißheit, den großen Gegen-

genſtand unſrer theuerſten Wünſche nicht geben, ohne unſere dermalige natürliche Conſtitution umzuändern? Sollte uns die höchſte Weisheit alle die Mittel verweigert haben, um uns ſelbſt zu belehren, was zu wiſſen wir ein ſo großes Intereſſe haben? Es läßt ſich wohl begreifen, warum Gott die Thiere ihre künftige Beſtimmung nicht erkennen ließ; ſie würden dann aufgehört haben, Thiere zu ſeyn, ſobald ſie dieſe Beſtimmung erkannt oder auch nur geahndet hätten; ſie würden Weſen von einer höhern Ordnung geworden ſeyn; anſtatt daß der Plan der göttlichen Weisheit es mit ſich brachte, daß es auf der Erde lebendige Geſchöpfe gab, die auf bloße Senſationen beſchränkt waren, und ſich nicht zu abſtracten Ideen erheben konten. Allein der Menſch, als vernünftiges und der Moralität fähiges Weſen, war gemacht, um ſeine Blicke noch über das Irdiſche zu erheben bis zu dem Weſen aller Weſen, und aus dieſer heiligen Quelle die höchſten Hoffnungen zu ſchöpfen. Sollte demnach die göttliche Weisheit der Schwäche ſeiner Vernunft nicht auf irgend eine Art haben zu Hülfe kommen können, oder zu Hülfe gekommen ſeyn, um ſeine ſehnlichſten Wünſche zu befriedigen? Sollte ſie auf die ſterblichen Menſchen nicht einen Strahl des himliſchen Lichts haben fallen laſſen, der die höheren Intelligenzen erleuchtet? Hier macht Bonnet

net den Uebergang zum Chriſtenthume, ſo- fern dieſes als göttlich geoffenbarte Religion dem Menſchen diejenige Aufklärung über ſeine Natur, ſeinen Urſprung, ſeine Beſtimmung, und die Mittel, ſie zu erreichen, gewähre, welche die Vernunft vermißt. Er geht dabey von einem philoſophiſchen Beweiſe des Da- ſeyns Gottes aus, der aus dem gemeiniglich ſogenannten ontologiſchen und kosmologiſchen zuſammengeſetzt iſt, und entwickelt aus dem Begriffe von Gott, der durch jenen Beweis begründet wird, auch die göttlichen Eigenſchaf- ten. Die weitere Philoſophie Bonnets über das Chriſtenthum kann ich hier nicht verfolgen.

Die Philoſophie Bonnet's fand eine Zeitlang bey einem großen Theile des gebildeten, be- ſonders franzöſiſchen und deutſchen, Publi- cum's großen Beyfall. Sie ſchien die rich- tige Mittelſtraße zu halten zwiſchen dem damals zur Mode werdenden Naturalismus oder Materialismus, und einem bigotten Aberglauben, als dem entgegengeſetzten Ex- treme. Sie ſchien die Anſprüche der philoſo- phirenden Vernunft und des Offenbarungs- glaubens auf die ſchiklichſte Art mit einan- der zu vereinigen. Ihr Ton empfahl ſich durch Beſcheidenheit, durch die ruhigſte Mä- ßigung im Urtheile über entgegengeſetzte oder abweichende Vorſtellungsarten. Dazu kann die innige Verbindung, in welche Bon- net die Speculation mit der Erfahrung, haupt-

hauptſächlich mit der Naturgeſchichte, ſetzte, das Neue und beym erſten Blicke Sinnreiche und Anwendbare ſeiner Hypotheſen über die Principien der Organiſation in der Natur, was, indem es eine theils ſcheinbare, theils wirkliche Belehrung gewährte, zugleich die Wißbegierde anzog und unterhielt. Indeßen iſt dieſer Beyfall, den man anfangs dem Bonnetſchen Syſteme, und ſeinen Hypotheſen und Träumen zollte, nicht von langer Dauer geweſen. Gegen ſeinen Empirismus, was die Möglichkeit der Erkentniß betrifft; gegen ſeine Erklärung des Urſprungs der Senſationen und Vorſtellungen aus einer Erſchütterung der Gehirnfibren, und die hiervon wiederum abhangenden Erklärungen der Seelenfähigkeiten, z. B. des Gedächtnißes, der Phantaſie und der Ideenaſſociation, ſind ſo triftige Gründe vorgebracht worden, daß die neuern Pſychologen ſie mit Recht als ſchlechthin verwerflich betrachten. Ich verweiſe hier vorzüglich auf des Hrn. Prof. Maaß Paralipomena ad hiſtoriam doctrinæ de aſſociatione idearum. Auch ſeine Hypotheſen über die Principien der Organiſation, ſeine präformirten Keime, die Einſchachtelung derſelben vom Anbeginne der Schöpfung, der unzerſtörbare Seelenkeim, auf welchen der ganze Bonnetſche Traum von der Palingeneſie beruht haben ſich nicht behaupten können. Sie ſind durch das von Blumenbach aufgeſtellte Syſtem der Epigeneſis, durch die Reſultate der Kantiſchen Kritik der Urtheils-

kraft,

kraft, und vollends durch die Schellingſche Naturphiloſophie gänzlich verdrängt worden.

§. 2126.

Das Werk des Aſtrüc sur l'immaterialité, l'immortalité, et la liberté de l'ame, ſo lehrreich es in Beziehung auf ſeinen Gegenſtand in gewißem Betrachte an ſich iſt, hat doch für die Philoſophie ſelbſt als Wiſſenſchaft nichts Merkwürdiges. Aſtrüc trägt die gewöhnlichen ſpiritualiſtiſchen Begriffe vom Seelenweſen vor, und folgert daraus Unſterblichkeit und Freyheit mit den gewöhnlichen Gründen. Eine genauere Characteriſtik aber verdient eine andere Reihe von Philoſophen, die ſich damals hervorthaten, und deren mehrere auch in Deutſchland dadurch beſonders berühmt geworden ſind, daß ſie eine Zeitlang Günſtlinge Friedrichs des Großen waren, an ſeinem Hofe in Berlin lebten, und von ihm unterhalten wurden; welcher Umſtand auch einen nicht geringen Einfluß auf die deutſche Literatur und Philoſophie geäußert hat. Ich will die Reihe mit den Markis d'Argens anheben. Die Philoſophie desſelben war ſkeptiſch, und hatte zum Zwecke den philoſophiſchen Dogmatismus zu verdrängen; dagegen den Glauben

an

an die poſitive Religion ſelbſt bis zu einer gewißen Bigotterie zu empfehlen. In ſeinem berühmten Werke: La philoſophie du bon ſens, ou reflexions philoſophiques ſur l'incertitude des connoiſſances humaines à l'uſage des cavaliers et du beau ſexe, nimt er bloß die Sinne als die einzigen Quellen und Führer der Erkenntniß an; von Grundſätzen des reinen Verſtandes will er gar nichts wiſſen. Weil aber die Sinne triegen, und die Reſultate der ſinnlichen Wahrnehmungen der Menſchen ſo verſchieden und einander widerſtreitend ſind; ſo folgert er hieraus die Ungewißheit der menſchlichen Einſicht überhaupt. Er bemüht ſich im Einzelnen die Ungewißheit der Geſchichte, der Logik, der Phyſik, der Metaphyſik und der Aſtrologie zu beweiſen: bringt aber keine neue Argumente vor, die nicht ſchon bey den ältern Skeptikern, vorzüglich den Pyrrhoniſten, angetroffen würden. Manches Gute enthält das Werk über die Anmaaßung und den Dünkel der Gelehrten, wogegen d'Argens am lebhafteſten eifert. Nur hat er ſelbſt zu viel Gelehrſamkeit ausgekramt, was um ſo unzweckmäßiger war, da das Werk für Cavaliere und Damen geſchrieben ſeyn ſollte. Indeßen gewann es Beyfall, weil d'Argens nicht bloß die Moral unangefochten ließ, ſondern auch die poſitive Religion durch ſeine Art zu philoſophiren empfehlen und begründen wollte. Es

iſt

iſt merkwürdig, daß unter den Günſtlingen Friedrich's und den damaligen franzöſiſchen Philoſophen überhaupt d'Argens vielleicht der Einzige war, der noch mit Aufrichtigkeit dem katholiſchen Kirchenglauben ſich ergeben hatte; anſtatt daß die übrigen es ſich recht zur ernſtlichen Angelegenheit machten, dieſen katholiſchen Kirchenglauben herabzuwürdigen, ihn von einer lächerlichen oder verächtlichen Seite darzuſtellen, und dagegen den Deismus oder den entſchiedenſten Naturalismus anzupreiſen.

§. 2127.

Zu den franzöſiſchen Naturaliſten kann zuvörderſt gerechnet werden d'Alembert, ein trefflicher geiſtvoller Schriftſteller, zugleich großer Phyſiker und Mathematiker, der auch einige Zeit ſich in Berlin aufhielt, übrigens größtentheils zu Paris lebte. Er und Diderot waren die Hauptunternehmer der großen franzöſiſchen Encyklopädie, dieſes berühmten Werkes, zu welchem ſich damals die beſten Köpfe Frankreichs vereinigten, und das für die franzöſiſche Litteratur, für den Geſchmack und die wiſſenſchaftlichen Studien der franzöſiſchen Nation, und vornehmlich für die philoſophiſche, moraliſche, politiſche, und religiöſe

gioſe Denkart derſelben von den entſcheidendſten Folgen geweſen iſt. Man wollte in dieſem Werke die wichtigſten Materien aus allen Diſciplinen alphabetiſch zuſammenſtellen; einzelne Artikel wurden beſondern Gelehrten zur Ausarbeitung übertragen; und es iſt nicht zu läugnen, daß viel Gutes und Vortreffliches darin geleiſtet iſt. Die philoſophiſchen Artikel ſind aber faſt ſämtlich in dem einſeitigen naturaliſtiſchen Geiſte und Tone geſchrieben, der die Urheber des Werkes beſeelte. Sie zwecken darauf ab, den Katholicismus nicht bloß, ſondern Alles, was poſitive Religion heißt, zu untergraben. d'Alembert und Diderot wählten in dieſem Fache zu ihren Mitarbeitern keine andere, als ſolche, von denen ſie wußten, daß ſie mit ihnen einſtimmig dächten; und man hat daher nicht Unrecht, wenn man den heutigen Verfall der Religion und Sittlichkeit in Frankreich bey den vornehmern und gebildetern Ständen größtentheils den ſogenannten Encyklopädiſten zuſchreibt. Wie leidenſchaftlich und ſelbſt wie unedel ſie in dem Stücke verfuhren, davon kann ein Beweis ſeyn, daß ſie in einem Artikel Feuilles eine Stelle aus einem Werke Bonnet's einrückten, und ſtatt der Wörter Dieu, Providence, die naturaliſtiſcher klingenden Nature, loix generales, unterſchoben; alſo aus Haß gegen die poſitive Religion offenbare Falſarein wurden. Von d'Alembert hat man außer

ſeinem Antheile an der Encyklopädie, namentlich dem Discours preliminaire über den Zuſammenhang der Wiſſenſchaften und Künſte, noch mehr beſondere Aufſätze philoſophiſchen Inhalts, die unter dem Titel: Melanges de litterature, de l'hiſtoire, et de philoſophie geſammelt ſind. Auch Diderot, der außerdem neben Voltaire einer der berühmteſten dramatiſchen Dichter ſeiner Zeit war, iſt Verfaſſer von mehr philoſophiſchen Werken, die alle im Geiſte des Naturalismus verfaßt, und mit Invectiven gegen den poſitiven Kirchenglauben erfüllt ſind. In ſeinem Principes de philoſophie morale ou Eſſay ſur le merite et la vertu ſtellt er die Tugend von der liebenswürdigſten und achtungswürdigſten Seite dar; aber er macht ſie ganz unabhängig von der Pflicht der Vernunft ſowohl als von der Religion oder dem poſitiven göttlichen Willen. Eben darum, weil ſie von beyden unabhängig iſt, iſt ſie verdienſtlich. Den falſchen Geſichtspunct überhaupt bey Seite geſetzt, aus welchem Diderot die Moral und ihren Grund beurtheilte, iſt dies Buch eine der herrlichſten moraliſchen Schrifetn, die man leſen kann.

§. 2128.

Ein großes aber ſehr vorübergehendes Aufſehn vorzüglich in Deutſchland erregte ein anderer Günſtling Friedrich's des Großen, la Mettrie. Er beſtrebte ſich auch hauptſächlich, den Naturalismus als das wahre philoſophiſche Syſtem darzuſtellen und anzupreiſen, und hierauf iſt die Tendenz aller ſeiner Schriften gerichtet. Die Grundlage ſeiner Vorſtellungsart war vom Epikur entlehnt; nur daß er die Epikuriſche Lehre durch manche Data aus der neueren Naturkunde aufſtutzte, und ſie in eine moderne gefälligere Form einkleidete. Unter ſeinen Schriften findet ſich auch eine beſondere Erörterung des Epikuriſchen Syſtems und eine Parallele desſelben mit andern. Am berühmteſten iſt la Mettrie geworden als Verfechter des pſychologiſchen Materialismus. In drey Abhandlungen; L'homme machine, Traité de l'ame, und L'homme plante ſucht er die Nichtexiſtenz einer geiſtigen Seele und die abſolute Identität der ſogenannten Seele mit dem Körper zu beweiſen. Seine Gründe laufen meiſtens darauf hinaus, daß die Seele in allen ihren Aeuſſerungen vom Körper abhängig ſey, und ſich alſo die Selbſtſtändigkeit und abſolute Wirkſamkeit jener gar nicht darthun laſſe. Beym erſten Blicke iſt das Raiſonnement des la Mettrie ſehr täuſchend und ein-

nehmend. Jene Broſchüren waren daher zur Zeit ihrer erſten Erſcheinung Lieblingsſchriften bey einer gewißen Claſſe des Publicums, unter andern bey den Offizieren der preußiſchen Armee im ſiebenjährigen Kriege, und ſelbſt der große Friedrich ſcheint, zum mindeſten eine Zeitlang, vielleicht durch Mitwirkung des La Mettrie, dem Materialismus angehangen zu haben. Bey ſtrengerer Prüfung aber beweiſen La Mettrie's Argumente nicht mehr und nicht weniger, als daß der Körper in dem gegenwärtigen empiriſchen Leben ein unentbehrliches Organ der Seele ſey, die Thätigkeit der letztern alſo durch jenen beſtimt und modificirt werde; hingegen den Materialismus beweiſen ſie nicht. Gegen la Mettrie erſchien eine Schrift von Luzac: L'homme plus que machine, die aus der gemeinen Denkart ohne wahre philoſophiſche Gründlichkeit argumentirt. Den la Mettrie kann man übrigens mit Recht einen Atheiſten nennen. Seine Grundſätze waren zugleich für die Moral und Religion höchſt verderblich.

§. 2129.

§. 2129.

Ein anderer Günſtling Fritdrich's des Großen, der auch Präſident der Akademie der Wiſſenſchaften in Berlin war, und zu ſeiner Zeit als Philoſoph und noch mehr als Mathematiker und Phyſiker in großem Anſehn ſtand, war Maupertuis. Im philoſophiſchen Fache ſind von ihm zwey Schriften merkwürdig; Eſsay de Cosmologie, und Eſsay de philoſophie morale, die zuerſt einzeln erſchienen, und hernach in die Sammlung ſeiner ſämtlichen Werke eingerückt ſind. In der erſtern eiferte Maupertuis ſehr bitter gegen den Misbrauch der Teleologie, welche er für ein Hirngeſpinſt erklärte. Die göttlichen Abſichten, die man in den Naturdingen findet, werden in dieſelben hineingeträumt, und es iſt eine läppiſche Beſchäftigung, dergleichen darin aufzuſuchen. Der Zufall kann eben ſo gut eine Menge Geſchöpfe hervorbringen, die ſehr zweckmäßig ſcheinen; und ſo könte er auch wohl beym Urſprunge der Welt die Mannichfaltigkeit der Naturdinge gebildet haben, von welchen ſich nur diejenigen erhielten, die ſo gebaut waren, daß ihre Organiſation eine Fortpflanzung möglich machte. Maupertuis verwarf deßwegen auch den phyſiſchtheologiſchen Beweis des Daſeyns Gottes, deßen ſich damals die Theologen und Philoſophen faſt vor,

zugsweiſe bedienten. Dagegen glaubte er ſelbſt einen neuen und ſicherern Weg entdeckt zu haben, auf welchem man zur Erkenntniß Gottes als des Urhebers der Natur gelangen könne. Er wollte aus dem Naturgeſetze der Sparſamkeit (lege minimi) das Daſeyn Gottes demonſtriren. Vermöge dieſes Geſetzes macht die Natur für ihre Zwecke immer den geringſten Aufwand von Kraft. Dies erfordert aber einen allweiſen und allmächtigen Schöpfer der Natur, weil kein Anderer urſprünglich das kleinſte und doch immer hinreichende Maaß von Kräften, das zur Erzeugung und Erhaltung der Naturdinge nöthig war, hätte erkennen und beſtimmen mögen. Eine bloß blinde Urſache, wie etwa die fatale Nothwendigkeit, oder der Zufall, als Grund der Schöpfung angenommen, würde oft einen größern Aufwand von Kraft gemacht haben, als nöthig war; und ein nicht allmächtiger Schöpfer hätte unter allen möglichen Maaßen von Kraft nicht das kleinſte herauszufinden und anzuwenden vermocht. Dies Argument des Maupertuis für das Daſeyn Gottes iſt inzwiſchen bey genauerer Erwägung nicht ſo viel werth, als es zu ſeyn ſcheint, und ſchon Reimarus der ältere hat in ſeinen Abhandlungen über die natürliche Theologie die Schwächen deßelben aufgedeckt. Es beruht erſtlich auf der Vorausſetzung, daß wirklich das Geſetz der Spar-

ſam-

ſamkeit als ein nothwendiges Grundgeſetz der Natur anerkannt werden müſſe; was noch ſtreitig iſt. Es ſcheint zwar durch die Erfahrung beſtätigt zu werden; aber es iſt doch kein Geſetz a priori, und folglich kein nothwendiges Naturgeſetz. Selbſt aus der Erfahrung läßt ſich die Induction nicht vollſtändig machen; manche Wirkungen menſchlicher Kunſt ſind eine Inſtanz dagegen. Die Kunſt kann mit geringern Kräften durch eine zweckmäßigere Richtung und Combination derſelben eben die Wirkungen hervorbringen, welche die Natur mit größern Aufwande von Kraft hervorzubringen pflegt. Man kann inzwiſchen immerhin das Geſetz der Sparſamkeit der Natur als ſolches gelten laſſen; es würde dennoch von demſelben kein Beweis für das Daſeyn Gottes entlehnt werden können. Denn jenes Geſetz gilt doch immer nur für unſere ſubjective Vorſtellungsart; wir können keine kleinere Kraft denken, welche die Natur zur Erreichung ihrer Zwecke hätte gebrauchen können. Es wäre doch aber gar wohl möglich, daß ein Weſen von tieferer und vollſtändigerer Erkenntniß, als wir beſitzen, eine noch kleinere Kraft kennte, wodurch ſich die Naturdinge hätten bewirken laſſen. Womit will man beweiſen, daß nicht noch eine kleinere Kraft möglich wäre, als wir in der Natur wirklich gebraucht antreffen? Das Daſeyn eines allweiſen und

allmächtigen Schöpfers ergiebt ſich demnach aus dem Geſetze der Sparſamkeit im geringſten nicht. Wollte man auch davon abſtrahiren, daß das Geſetz der Sparſamkeit nur eine Bedingung unſerer ſubjectiven Vorſtellungsart ſey, und ſich darauf berufen, daß die Wirkung nie größer ſeyn könne, als die Kraft; daß folglich nothwendig allemal die kleinſte Kraft gebraucht ſeyn müſſe, um die ihr entſprechende Wirkung hervorzubringen; ſo kann man gerade dies nicht ein Geſetz der Sparſamkeit nennen; denn dieſer Begriff bringt mit ſich, daß die Natur eine größere Kraft gebrauchen könnte, als ſie wirklich gebraucht, oder daß die Wirkung geringer ſeyn könte, als die auf ſie gewandte Kraft. Dies ſtimmt gleichwohl nicht mit der obigen Vorausſetzung zuſammen. Muß die Wirkung allemal der Kraft nothwendig entſprechen, ſo geſchieht dies auch bey dem Syſteme der fatalen Nothwendigkeit und des Zufalls; und es würde hieraus ſich durchaus nicht auf die Exiſtenz eines allweiſen und allmächtigen Schöpfers der Natur ſchließen laſſen. Der vermeynte Beweis des Maupertuis für das Daſeyn Gottes war alſo nichts weiter als ein blendender Einfall, dergleichen oft in der Philoſophie die Stelle von Beweiſen haben vertreten ſollen, bis man den täuſchenden Schein davon aufdeckte. Was er aber gegen den Misbrauch der Teleologie ſagte, war ſehr gegründet,

det, obgleich er gegen die Teleologie überhaupt genommen wiederum zu einſeitig declamirte, da er den wahren Urſprung, Grund und Werth der teleologiſchen Reflexion verkannte. Sein Eſsay de philoſophie morale enthält nichts Auszeichnendes.

§. 2130.

Mit den bisher genannten franzöſiſchen Philoſophen will ich gleich die Erwähnung einiger anderer verbinden, da ſie mit jenen einen gemeinſchaftlichen Wirkungskreis theilten und noch ungleich mehr als jene auf den philoſophiſchen und literariſchen Charakter ſowohl ihrer Nation, als auch der Deutſchen, Einfluß gehabt haben. Es gehört dahin zunächſt Voltaire, der unſtreitig nicht nur unter den franzöſiſchen Günſtlingen Friedrichs des Großen den größten Vorzug genoßen und zur Entwickelung und Richtung des Geſchmacks und der philoſophiſchen Denkart des Königs am meiſten beygetragen; ſondern überhaupt in gewißer Hinſicht im Fache der ſchönen Literatur, und wo nicht in der Philoſophie ſelbſt, doch in der Art der Behandlung derſelben Epoche gemacht hat. Seine frühere Lebensgeſchichte enthält mehr edle Züge, unter andern die ge-

ſchikte und muthige Vertheidigung des unglücklichen Calas und ſeiner Familie, den er von der Folge eines ungerechten Urtheilsſpruches rettete. Den erſten und größten Ruhm verdankte Voltaire ſeinem poetiſchen Genius, hauptſächlich ſeinem ſo fruchtbaren Talente für die dramatiſche Kunſt, das anfangs in Paris um ſo mehr geſchätzt und bewundert wurde, da es ſeit dem Tode der beyden Corneille und des Racine der franzöſiſchen Bühne an neuen vorzüglichen dramatiſchen Werken, beſonders im Fache der Tragödie, gefehlt hatte; obgleich Voltaire, ſo enthuſiaſtiſch er auch von ſeinen Landsleuten und von vielen Deutſchen geprieſen iſt, die dramatiſche Kunſt nicht viel weiter brachte, als ſeine Vorgänger, wie Leſſing's Kritik gezeigt hat. Auſſerdem wurde Voltaire auch ſehr berühmt als epiſcher Dichter durch ſeine Henriade, von welcher er einen Theil während ſeiner Gefangenſchaft in der Baſtille verfertigte, durch ſeine Puçelle d'Orleans, und als proſaiſcher hiſtoriſcher und philoſophiſcher Schriftſteller. Friedrich der Große ließ ſich mit ihm anfangs in eine Correſpondenz ein, hatte nachher auf ſeiner Reiſe nach Weſtphalen eine perſönliche Zuſammenkunft, und lud ihn zu ſich nach Berlin ein, wohin ſich Voltaire auch begab, und dort mehr Jahre mit dem Könige als deßen vertrauteſter Freund lebte, wiewohl nur in literariſchem Betrachte.

Da

Da jener bey ſeiner reichen Ader des Witzes auch einen hohen Grad von eigenſüchtiger Eitelkeit und hämiſcher Laune beſaß; ſo entzweyten ſich beyde zuletzt, ſo daß ihn der König ſogar nach ſeiner Abreiſe unterweges verhaften laſſen wollte. In der Folge fuhr inzwiſchen der König fort, ihn freundſchaftlich zu behandeln und ihm in ſeinen Briefen zu ſchmeicheln, wozu in ſeinem frühern perſönlichen Verhältniße mit ihm Gründe lagen. Unter den eigenthümlichen Zügen in Voltaire's Charakter war auch ein ſchmutziger Geiz, wovon er wenigſtens während ſeines Aufenthaltes in Deutſchland manche zum Theil ſonderbare Proben gegeben hat. Nach ſeiner Abreiſe aus Deutſchland hielt ſich Voltaire gewöhnlich zu Paris auf, fuhr fort für das Theater zu arbeiten, nahm an den Arbeiten der Encyklopädiſten Theil, und hatte vielerley Streitigkeiten. Im höhern Alter zog er ſich auf ſein Landgut nach Ferney zurück, brachte hier ſeine Muſſe in der Geſellſchaft der bekanten Markiſe de Chatelet zu, und zeichnete ſich nunmehro durch Wohlthätigkeit gegen die Gutsleute und Landleute der Gegend aus. Nicht lange vor ſeinem Tode erfuhr er die Demüthigung, daß der Kayſer Joſeph II, der den kranken Haller zu Bern beſucht hatte, den Philoſophen von Ferney nicht beſuchte, ungeachtet er in der Nähe vorbeykam. Die Schriften Voltaire's über philoſo-

loſophiſche Gegenſtände hatten nicht eigentlich einen wiſſenſchaftlichen Zweck. Er behandelte die Philoſophie, wie Alles, was er behandelte mehr als Stoff einer intereſſanten launigten witzigen Darſtellung, ſoferne ſie dieſer fähig war, und wenn philoſophiſche Materien ihrer nicht fähig waren, gab er ſich auch nicht damit ab. Anfangs bemühte er ſich, das Newtonſche Syſtem zu populariſiren, und die Kentniß deſſelben in Frankreich und Deutſchland zu verbreiten, wobey er Vergleichungen zwiſchen Newton und Leibnitz anſtellte, die zum Nachtheile des letztern ausfielen, wiewohl er von Leibnitz perſönlich und auch von Wolf (nur nicht von deßen weitſchweifiger ſyſtematiſcher Schulmanier und ſeinen zahlreichen lateiniſchen Quartanten) mit Achtung ſprach. Ein deutſcher Gelehrter und Philoſoph Ludwig Martin Kahle trat zwar als Apologet Leibnitzens gegen Voltaire auf, und bewies die Unrichtigkeiten, die bey deſſelben Parallele zwiſchen Newton und Leibnitz zum Grunde lagen; ward aber dafür mit höhniſchem Spotte abgefertigt nnd lächerlich gemacht. Bald nachher diente der Optimismus dem Voltaire zum Gegenſtande ſeiner ſpöttiſchen Laune; und hierin hatte er nicht Unrecht. Die Metaphyſiker warfen in der That damals manche ungereimte Fragen über dieſen Punct auf, und beantworteten ſie wo möglich noch ungereimter

ter. Da ſie bey Vorausſetzung des Theismus die gegenwärtige Welt für die beſte unter allen möglichen erklärten, welche Gott habe ſchaffen können; ſo ſahen ſie ſich genöthigt, entweder die Wirklichkeit des Uebels in der Welt ſchlechthin zu leugnen, wogegen die Erfahrung doch ſo laut proteſtirte, oder mit ſich im Widerſpruche zu bleiben, und troz allem Uebel die Welt doch für die beſte Welt zu erklären. Dies leztere insbeſondre war es, was den Voltaire zu ſeinem Romane Candide veranlaßte. Einige andere geiſtvolle und intereſſante philoſophiſche Aufſätze von Voltaire finden ſich noch in ſeinen Melanges de literature, d'hiſtoire et de philoſophie. Obgleich übrigens die eigentlich philoſophiſchen Schriften desſelben nicht an ſich von ſonderlichem Belange für die Wiſſenſchaft ſind; ſo hat er ſich dennoch durch den Charakter ſeiner Werke überhaupt, auch ſeiner hiſtoriſchen, um die Cultur der Philoſophie in manchen anderen Hinſichten ein großes indirectes Verdienſt erworben. Er hat erſtlich unſtreitig eine vernünftigere religiöſe oder vielmehr theologiſche Denkart unter den Gelehrten bewirken helfen. Es iſt hier keinesweges die Abſicht, alle die Spöttereyen in Schuß nehmen zu wollen, welche ſich Voltaire gegen die Bibel, am meiſten den hiſtoriſchen Theil derſelben, ſo wie gegen die poſitive Religion im Ganzen erlaubt

hat,

hat, oder gar ſie als Ruhmwürdigkeiten her⸗vorzuheben. Die Zügelloſigkeit des Voltai⸗reſchen Witzes hat hier allerdings die Grenze weit überſchritten. Gleichwohl hat auch dies ſeine guten Folgen gehabt. Dadurch daß er den hiſtoriſchen Theil der Bibel angriff; man⸗che ſcheinbare oder wirkliche Widerſprüche und Sonderbarkeiten in den Sagen und Erzählun⸗gen des alten und neuen Teſtaments aufdeck⸗te; auf die Bemühungen der Exegeten und Theologen, ſelbſt die offenbarſten Unmöglich⸗keiten und Ungereimtheiten zu erklären und zu vertheidigen ein lächerliches Licht warf, ward er mit Urſache, daß man den hiſtoriſchen Theil der Bibel von demjenigen, der wirklich als Quelle einer poſitiven Religion gelten kann, ſchärfer abſonderte, das Dogma von der gött⸗lichen Inſpiration der bibliſchen Bücher ſtren⸗ger prüfte, die Anwendung desſelben auf dieſe und jene einzelne bibliſche Bücher immer mehr einſchränkte, es überhaupt ganz an⸗ders beſtimmte, und ſo nach und nach der bibliſchen Exegeſe eine andere Richtung gab, wobey die Bibel weniger den Sarkas⸗men eines Kopfes, wie Voltaire, ausgeſetzt war. Was übrigens Voltairen und ſeinen natura⸗liſtiſchen Zeitgenoſſen wegen ihrer Ausfälle auf die poſitive Religion auch noch zur Entſchuldi⸗gung gereicht, iſt, daß ſie dabey nicht ſo⸗wohl den Proteſtantismus, als vielmehr die

katholiſche Religion und Kirche im Auge hatten. Der Contraſt, der ſich zwiſchen der Dummheit und dem Aberglauben des großen Haufens, der Mönche, und der niederen katholiſchen Geiſtlichkeit, in Frankreich, Italien, den Niederlanden, und zwiſchen der auf den höchſten Grad geſtiegenen ſittlichen Verdorbenheit der vornehmern Geiſtlichkeit und Stände in Paris fand, mußte jene Köpfe zu Ausfällen der Art reizen, um ſo mehr da dieſe Witzeleien über Religion und Bibel in den Zirkeln vorzüglich bewundert wurden, in denen ſich Voltaire und ſeine Freunde herumtrieben. Zweytens Voltaire zeigte durch ſein Beyſpiel auffallend, daß die Einführung nicht allein der Philoſophie, ſondern auch der wiſſenſchaftlichen Litteratur überhaupt in das große Publicum, nicht ſowohl von der ſteifen ſyſtematiſchen Form, als vielmehr von der Art der Darſtellung abhange, daß man durch dieſe zu intereſſiren und zu gefallen wiſſe. Er weckte alſo die Gelehrten, vornehmlich die deutſchen Gelehrten, in dieſem Puncte zur Nachahmung. Sie fiengen itzt auch an, mehr Fleiß auf Compoſition und Schreibart zu wenden, als ſie bis dahin gethan hatten. Man bemerkt häufig bey den deutſchen Schriftſtellern aus der Periode, wo Voltaire's Ruhm am höchſten war, einen polemiſchen Ton und Sticheleyen gegen ihn. Das iſt eben ein Beweis, daß ſie ihm nachzuei-

zueifern ſuchten, und die Ueberlegenheit, die er im Urtheile des gebildeten Publicums gewonnen hatte, durch das, was ſie ſelbſt leiſteten, mindern wollten. Voltaire war in ſeiner Art ein treffliches Muſter, wie man litterariſche Gegenſtände popular, praktiſch und anziehend behandeln müſſe. Er verband Zerſtreuung, Unterhaltung und Belehrung des Leſers auf die angenehmſte Art mit einander. Seinen hiſtoriſchen Arbeiten macht man den Vorwurf, daß er zuweilen die Geſchichte in einen Roman verwandelt habe, und der Vorwurf iſt nicht ungegründet. Hier iſt aber von ſeinen Werken, und alſo auch von ſeinen hiſtoriſchen, nur als Producten des Genies und philoſophiſchen Geiſtes die Rede, und es iſt die Frage, wenn er ſich um hiſtoriſche Wahrhaftigkeit und Gründlichkeit mehr bemüht hätte, ob er nicht dennoch alle Annehmlichkeiten ſeiner hiſtoriſchen Manier, beybehalten haben würde.

§. 2131.

Neben Voltaire ſpielte unter den franzöſiſchen Philoſophen die ausgezeichnetſte Rolle Johann Jacob Rouſſeau. Er hatte durch ſeine Schriften größern Einfluß auf Mitwelt und Nachwelt, als dieſer, und als alle ſeine

Zeit-

Zeitgenoſſen. Seine Lebensgeſchichte hängt mit ſeinem perſönlichen Charakter, und dieſer wiederum mit ſeinen Schriften und deren Eigenthümlichkeiten ſo innig zuſammen, daß eine umſtändlichere Erzählung jener nothwendig iſt, um dieſe aus dem richtigen Geſichtspuncte charakteriſiren zu können. Rouſſeau iſt gewiſſermaßen ſelbſt aller Biographie in Hinſicht auf ihn zuvorgekommen. Er hat in ſeinen Confeſſions ſeine Schickſale, Studien, Denkart, Launen, Maximen, gute und böſe Handlungen, ſelbſt geſchildert mit einer Offenheit und ſubjectiven Wahrheitsliebe, wie man ſie nur erwarten kann, und wie ſie ſchwerlich viel Nachahmer finden möchte, obgleich er dennoch Manches verſchönert oder verſchleyert hat, was ein unparteyiſcher Geſchichtſchreiber ſeines Lebens, der hinlänglich von den vorhandenen Datis unterrichtet wäre, ganz anders würde darſtellen und beurtheilen müſſen. Rouſſeau wurde gebohren zu Genf im J. 1712. Sein Vater war ein Uhrmacher, ein Mann nicht ohne literariſche Bildung, der Griechiſch und Lateiniſch verſtand, und gerne im Plutarch und Tacitus las. Er unterrichtete auch den Sohn früh in der alten claſſiſchen Literatur, ſo viel er ſelbſt davon verſtand, und dieſer kam durch ſeine brennende Wißbegierde dem Vater ſehr zu Hülfe. Schon als Knabe hatte Rouſſeau eine ſchwächliche oft durch Kränklich-

keit unterbrochene Geſundheit, was der erſte Grund zu der trüben wunderlich abwechſelnden Gemüthsſtimmung wurde, die ihn in der Folge ſein ganzes Leben hindurch begleitete. Eine unbeſonnene jugendliche Uebereilung ward Urſache, daß er das väterliche Haus verließ. Während er als Flüchtling herumirrte, in einem fremden Lande, ohne Geld, ohne Freunde und Bekannte, faßte er den Entſchluß, ſeine Religion zu verändern, um ſich den nothdürftigen Unterhalt bey den Geiſtlichen als Proſelyt, oder in einem Kloſter zu verſchaffen. Er wandte ſich an den Biſchof von Annecy, gewann die Theilnahme dieſes Mannes, und wurde von ihm einer Dame de Warens, einer geiſtvollen und liebenswürdigen Frau, die auch zur katholiſchen Religion übergegangen war, und für ſich privatiſirte, zur Erziehung empfohlen. Dieſe Frau verſah nach und nach eine dreyfache Stelle bey Rouſſeau. Sie war erſt ſeine Pflegemutter, und erzog ihn mit großer Zärtlichkeit, als ob es ihr eigenes Kind wäre. Er nahm ſich dagegen ihres Hausweſens mit an, beſorgte ihren Garten, trieb zugleich mit leidenſchaftlichem Eifer die Muſik, und ſetzte auch ſeine literariſchen Studien fort, ſo gut er in ſeinen Verhältnißen konte, und die Hülfsmittel es erlaubten, die ihm zu Gebote ſtanden. Mit der Zeit, da Rouſſeau mehr heran wuchs, und ſein Geiſt ſich mehr ent-

entwickelte, ward aus der Dame de Warens, die bisher Pflegemutter geweſen war, eine Freundinn und endlich ſogar eine Geliebte deſſelben. Inzwiſchen konte er doch kein Etabliſſement von dieſer Verbindung hoffen. Er verließ alſo ſeine Freundin mehrmal, um ein Unterkommen zu ſuchen, und kehrte nur dann wieder zu ihr zurück, wenn ihn die Noth dazu trieb. Wegen ſeines muſikaliſchen Talents hoffte er in der königlichen Capelle zu Paris angeſtellt zu werden; da aber die Hoffnung fehlſchlug, ſo ſah er ſich genöthigt, bis zum J. 1741 als Muſikmeiſter zu Chambery ſeinen Unterhalt zu erwerben. Um dieſe Zeit ging er aber nach Paris, und brachte hier einige Jahre in ſehr dürftigen oft verzweifelten Umſtänden zu. Man hat Briefe von ihm aus dieſer Periode, in welchen er beſonders darüber wehklagt, daß das Brodt ſo theuer ſey, und daß er nicht genug verdienen könne, um ſeinen Hunger zu ſtillen. Durch Verwendung einiger ſeiner åltern Freunde kam er in das Gefolge des franzöſiſchen Geſandten von Montaigu zu Venedig, und begab ſich mit demſelben dorthin. Aber nach ſeinem eigenen Bekenntniße waren ſchon damals eine ſtolze Miſanthropie, eine Verachtung des Reichthums und Vergnügens, Grundzüge in ſeinem Charakter geworden. Er konnte ſich nicht lange mit dem Geſandten vertragen; das Gefühl der

Abhängigkeit war ihm unausſtehlich, und er gab die Stelle wieder auf. Kurz nachher kam er in Verbindung mit Düpin, einem Generalpächter, der ihn in ſeinem Bureau anſtellte, und wo er nicht unbeträchtliche Einkünfte hatte. Dieſe Einnahme verwandte er aber meiſtens zur Unterſtützung ſeiner erſten Wohlthäterinn, der Dame de Warens, welche durch mehrere Unglücksfälle ihr anſehnliches Vermögen verloren hatte, und auch in Dürftigkeit gerathen war. Erſt im J. 1750 fieng ſich ſeine literarariſche Laufbahn an, auf welcher er ſich ſpäterhin ſo außerordentlich hervorthat. Die Akademie zu Dijon hatte die Preisfrage aufgegeben: Ob die Wiederherſtellung der Künſte und Wiſſenſchaften zur Verbeſſerung der Sitten beygetragen habe? Ein Freund Rouſſeau's äußerte ihm bey der Gelegenheit den Gedanken: Dieſe Frage ſey eine wahre Eſelsbrücke. Alle gemeine Köpfe würden ſie bejahend beantworten, und würden nicht genug rühmen zu können glauben, was die Sitten durch die Wiederherſtellung der Künſte und Wiſſenſchaften gewonnen hätten. Er (Rouſſeau) möge einmal die entgegengeſetzte Parthey nehmen, und behaupten, daß die Wiſſenſchaften den Sitten ſchädlich geweſen ſeyen. So kam R. zuerſt durch den Scherz eines Freundes auf die Idee von der Schädlichkeit der Wiſſenſchaften, die nachher eine der Haupt-

ideen

ideen in ſeinem ganzen moraliſch politiſchen Syſteme geworden iſt. Er verfolgte anfangs die Idee weiter, arbeitete mit der Fülle und Lebhaftigkeit ſeines Geiſtes eine Schrift darüber aus, und hatte das Glück von der Akademie zu Dijon den Preis zu erhalten. Dieſe Schrift machte die größte Senſation; ihr Inhalt war auffallend paradox; aber das Paradoxon war mit einer Beredſamkeit und Wärme und mit ſo viel ſcheinbarer Gründlichkeit ausgeführt, und mit ſo manchen Zügen des Genies und ausgebreiteten literariſchen Kenntnißen durchwebt, daß man auf den Verfaſſer allgemein aufmerkſam wurde. R. bekam freylich mehrere Widerſacher, gegen welche er ſich vertheidigen mußte; ein Diſput folgte aus dem andern; aber dieſe Streiterey beförderte immer mehr ſeine Celebrität, weil ſie ihm Veranlaſſung darbot, ſeine ungewöhnlichen Talente zu entwickeln, und ſeine Ueberlegenheit über ſeine Gegner zu zeigen. Nunmehro beſſerten ſich auch ſeine Glücksumſtande. Er gerieth mit einigen vornehmen Familien, die Geſchmack an Literatur und Kunſt hatten oder zu haben affectirten, in Verbindung, und wurde von dieſen oft auf eine längere Zeit ſehr liberal ganz unterhalten, oder wenigſtens unterſtützt. Bald darauf erſchien ein zweytes Werk Rouſſeau's, eben ſo voll von Paradoxieen, wie das erſte, und eben ſo anziehend geſchrieben, wie die-

dieſes: Discours ſur l'origine et ſles fondemens de l'inegalité parmi les hommes. Hier führte er die Sätze aus: Die Menſchen ſind nicht urſprünglich geſellig; ſondern ſie haben vielmehr einen Hang zum ſolitären unabhängigen Leben. — Alle Menſchen ſind urſprünglich frey, und einander an Rechten gleich. — Der Naturſtand, der nicht weit von dem thieriſchen entfernt iſt, iſt eigentlich der der Menſchheit angemeſſenſte Stand. — Jede bürgerliche Geſellſchaft iſt eine Unterdrückung der Menſchenrechte, und die Menſchen haben die Ordnung der Natur dadurch umgekehrt, daß ſie ſich in Statsverbindungen eingelaſſen haben. Wie übrigens dieſe zweyte Schrift mit jener erſten zuſammenhieng, und wie ſeine Speculation ihn vom erſten Paradoxon zum zweyten führen konnte, iſt ſehr leicht einzuſehen. Damals hielt man dieſe Ideen Rouſſeau's für zwar intereſſante, aber müſſige Philoſopheme. Was würden die franzöſiſchen Großen, die dem R. ſchmeichelten, mit ihm und ſeinen Schriften wohl angefangen haben, wenn ſie voraus geahndet hätten, was eben jene Philoſopheme nach dreyßig Jahren in ihrem Vaterlande für eine Bedeutung erlangen würden? Rouſſeau dedicirte ſein zweytes Werk dem Magiſtrate zu Genf, wurde dafür von demſelben in alle ſeine Bürgerrechte wieder eingeſetzt, lebte auch nun einige Zeit zu Genf, und

ſchwur

ſchwur während ſeines dortigen Aufenthalts nicht ohne vielen Kampf gegen ſich ſelbſt die katholiſche Religion wieder ab. Im J. 1756 ging er von neuem nach Paris, lebte aber daſelbſt höchſt eingezogen, und unterhielt bloß Correſpondenz mit wenigen Freunden, und einigen franzöſiſchen Großen, theils um der Kritik auszuweichen, die ihn damals recht eifrig zu ihrem Gegenſtande machte, theils auch aus Diät, weil er ſehr an einer Strangurie litte, wo ihm das Leben in der großen Welt zu Paris, bey der damals noch herrſchenden zwangvollern Etikette, oft höchſt beſchwerlich fallen mußte. Dieſe Periode iſt jedoch für die Literargeſchichte Rouſſeau's merkwürdig. Er arbeitete hier ſeine meiſten Aufſätze über die Muſik aus, die er hernach in ſeinem Dictionaire de muſique bekannt machte, und die in dieſem Fache nach dem Urtheile von Kennern claſſiſch ſind. Er verfertigte auch mehrere muſikaliſche Stücke für das Theater, und hatte Streitigkeiten mit Voltaire über dramatiſche Gegenſtände. Zu eben dieſer Zeit ſchrieb er auch die neue Heloiſe, die zuerſt 1761 herauskam. Anfangs machte dieſer Roman kein ſonderliches Glück. Weit größeres Aufſehn erregte ſein Emil im J. 1762, worin er das Muſter einer neuen Erziehungstheorie aufſtellte. Das Parlament zu Paris verdammte das Buch, und ordnete eine gerichtliche Unter-

ſuchung gegen den Verfaſſer an, ſo daß dieſer deßwegen ſich ſchleunig aus Paris flüchten mußte. Er begab ſich nach Genf, wo man ihn aber nunmehro aus Furcht vor dem franzöſiſchen Miniſterium die Aufnahme verweigerte. Itzt alſo trieb er ſich in der Schweiz herum von einem Orte zum andern. Endlich wandte er ſich an den König von Preußen, und bat dieſen um einen ſichern Aufenthalt in Neufchatel. Der König gewährte ihm ſeine Bitte. Hier vertheidigte er ſeinen Emil gegen den Erzbiſchoff von Paris, der ihn anathematiſirt hatte. Er ſchilderte in dieſer Apologie ſeinen Character, ſeine Abſicht bey ſeinen Schriften, und daß er weit entfernt davon ſey, den Stat oder die Religion in Gefahr ſetzen zu wollen. Kaum aber war die Unruhe vorüber; ſo verwickelte er ſich in eine neue, die ſehr gefährlich für ihn hätte werden können. Er ſchrieb die Lettres de la montagne, die eine Menge Anzüglichkeiten für den Magiſtrat und die Geiſtlichkeit in ſeiner Vaterſtadt Genf enthalten. Die letztere ward darüber ſehr erbittert, da ſie ohnehin wegen ſeines erſten Ueberganges zur katholiſchen Religion eine Empfindlichkeit gegen ihn hegte, die er durch ſein nachheriges Abſchwören derſelben noch nicht ganz ausgelöſcht hatte. Ungeachtet R. bey Neufchatel in einem Dorfe preußiſchen Gebiets lebte, ſo wußte doch die Genfer Geiſtlichkeit den Pöbel

der

der dortigen Gegend wider ihn aufzuhetzen; ſo daß R. ſich genöthigt ſah, zu entfliehn, und ſich nach Bern begab. Aber die Berner, die es mit dem Magiſtrate in Genf nicht verderben wollten, und auch die Verbreitung nicht ſowohl ſeiner politiſchen, als ſeiner religiöſen Grundſätze fürchteten, verboten ihm den längern Aufenthalt in ihrer Stadt. Es war ſtrenger Winter, und R. war krank. Er bat, man möge ihm bis zum Frühlinge in ein Gefängniß ſetzen, um ſeiner ſicher zu ſeyn, damit er nur in einer beſſeren Jahrszeit reiſen könne; aber auch das ſchlug man ab. Er mußte ſich entfernen, und kam nun in einem elenden Zuſtande zu Straßburg an. Nun nahm ihn der Marſchall von Contades wohlwollend auf, und behielt ihn bis zum Frühlinge bey ſich, da er ſich wieder nach Paris begab. Hier entſchloß er ſich mit David Hume, der ſich damals in Paris aufhielt, im J. 1766 nach England zu reiſen. In London wirkte ihm Hume beym Könige eine Penſion aus, und lebte mit ihm auf den freundſchaftlichſten Fuße. Es erwachte aber in Rouſſeau durch unbedeutende zum Theile lächerliche Urſachen ein Mißtrauen gegen Hume; die Engländer ſpotteten darüber, daß ein franzöſiſcher Gelehrter eine Königliche Penſion erhalte; Hume ſah ein paarmal oder erkundigte ſich nach den Addreſſen der Briefe, welche Rouſſeau an ſeine Freunde nach Frank-

 reich

reich ſchrieb oder von dort empfing; das natürliche Pflegma jenes disharmonirte mit der momentanen enthuſiaſtiſchen Lebhaftigkeit dieſes; endlich ereignete ſich ein Umſtand, der beyde Philoſophen völlig entzweyte. Es erſchien in öffentlichen Blättern ein angeblicher Brief an Rouſſeau von Friedrich dem Großen, der den Ritter Walpole zum Verfaſſer hatte, und in der That für den erſtern ſehr beleidigend war. Dieſer ſchrieb ihn ohne Bedenken ſeinem vermeynten Feinde, dem Hume, zu; und nunmehro entfernte er ſich aus dem Hauſe desſelben, fieng eine heftige Fehde mit ihm an, worin er ihm ſogar die beym Könige von England ausgewirkte Penſion zum Vorwurf machte, und verließ bald darauf England gänzlich. Auch bey ſeinem nachherigen Aufenthalte in Frankreich nahm ſeine Unzufriedenheit mit Andern, und ſein Hang zum Mistrauen immer zu; und die letzten Jahre ſeines Lebens brachte er faſt ganz einſiedleriſch und auf eine phantaſtiſche Art zu. Sehr viel trug zu dieſer Stimmung Rouſſeau's eine alte Haushälterinn bey, die er in der Folge ſelbſt heyrathete, die Demoiſelle le Vaſſeur, eine gemeine Perſon ohne Reize und vorzügliche Talente, die ihn aber durchaus zu beherrſchen wußte. Sie pflegte ihn in ſeiner Kränklichkeit, und bemächtigte ſich dadurch ganz ſeines Vertrauens. Gleichſam als ob aus Eiferſucht

machte

machte ſie nach und nach Alle bey ihm verdächtig, die mit ihm freundſchaftlichen Umgang unterhielten, und ihn beſuchten, oft durch die niederträchtigſten Inſinuationen, und wenn Rouſſeau ſich nicht daran kehrte, ſo verweigerte ſie denſelben geradehin den Zutritt. Rouſſeau hat auch Kinder mit dieſer ſeiner Freundinn und nachherigen Gattin erzeugt, die er aber im Findelhauſe zu Paris erziehen ließ. Man hat dies Verfahren öfter getadelt. Er entſchuldigt ſich mit ſeiner Trägheit und Armuth; er ſey überzeugt geweſen, die Kinder würden im Findelhauſe beſſer erzogen werden, als er ſie hätte erziehen können; und man muß wenigſtens ſo billig ſeyn zu glauben, daß ihm in ſeiner Einbildung dieſe Rechtfertigung ein Genüge gethan habe. Rouſſeau hatte ſonſt einen ſehr feinen und zarten Sinn für Elterliche Pflichten. Er kam einſt mit dem Grafen Büffon zuſammen. und ſagte ihm darüber etwas Verbindliches, daß er den Müttern bewieſen habe, ſie müßten ihre Kinder ſelbſt ſäugen. Büffon erwiederte dies Compliment mit einer bittern Anſpielung auf die Art, wie R. ſeine Kinder behandle: „Alle vernünftige Leute haben das immer geglaubt, antwortete er, nur Sie, Herr Rouſſeau, allein waren nicht der Meynung, und leider Ihnen folgt man.“ Auſſerdem waren in R's Character bey vielen Sonderbarkeiten und räthſelhaften Widerſprü-

chen

chen auch ſehr viel gute liebenswürdige Züge. Er war gerecht, mäßig, edelmüthig, mitleidig, 'begnügte ſich mit dem Nothwendigen, und verſchmähte und verachtete jedes ignoble Mittel, das ihm Reichthum oder ein einträgliches Amt hätte verſchaffen können. Inſofern hatte er eine echt philoſophiſche Denkart. Nur Dankbarkeit war ihm läſtig, und er beleidigte manche ſeiner Gönner und Freunde dadurch, daß er ihre Dienſte, und ſelbſt ihre kleinen Gefälligkeiten und Höflichkeiten ausſchlug, und nicht ſelten auf eine unfeine, oder rauhe, oder ſeltſame Art ihnen auswich. Man kann ihn mit dem Diogenes dem Cyniker vergleichen, der die größte Simplicität der Lebensart mit allem Stolze eines philoſophiſchen Genies vereinigte. Wie manche andere unter ſeinen Zeitgenoſſen, kann man ihn nicht beſchuldigen, daß er in ſeinen Schriften der Sittlichkeit Abbruch gethan habe. Wenn er von Pflichten des Menſchen ſpricht, von den nothwendigen Maximen der Glückſeligkeit, ſo ſpricht er mit einer Wärme und Fülle, daß man ſieht, es floß bey ihm aus dem Herzen. Aber die ganze Art, wie er ſeine moraliſchen Lehren einkleidete, war immer zu phantaſtiſch, von ſeiner eigenen Art zu empfinden und zu denken zu ſehr afficirt, als daß die Lectüre des Rouſſeau, zumal in frühern Jahren, nicht auch auf die Bildung des Characters nachtheilig

theilig einwirken könnte. Man muß ſeine Schriften leſen, um das menſchliche Herz in ſeinen verborgenſten Falten, in ſeinen Sonderbarkeiten, in ſeinen feinern Gefühlen kennen zu lernen; um zu ſehen, wie die menſchliche Vernunft oft die größte Sophiſtinn gegen ſich ſelbſt iſt; aber man muß ſie nicht leſen, um ſich eben nach ihnen zu bilden. Sie können uns leicht zu paradoxen, empfindſamen, eigenſinnigen, für die wirkliche Welt unbrauchbaren Schwärmern machen. Menſchen à la Rouſſeau, die dabey ſein Genie, ſeine Kunſttalente und Fertigkeiten, und ſeine großen und guten Eigenſchaften nicht haben, werden in der Welt noch viel unglücklicher ſeyn, als er ſelbſt war. Es iſt eine richtige Bemerkung, die ein franzöſiſcher Akademiker über Rouſſeau's und Voltaire's Tugend gemacht hat: Voltaire's Tugend war ohne Herz, und Rouſſeau's Tugend war ohne Kopf.

## §. 2132.

Die Schriftſtellerey und Philoſophie Rouſſeau's muß man vornehmlich aus dem Geſichtspuncte betrachten und würdigen, daß ſie der gemeinen gangbaren Denkart gewöhnlich gerade zu entgegengeſetzt iſt, und wo die-

ſe auf Vorurtheilen und Irrthümern beruht, eine Menge derſelben wegräumt und berichtigt; aber auch ſich ſelbſt wieder in das andre Extrem verliert, und in ihrer Art ebenfalls, nur umgekehrt, einſeitig nnd falſch iſt. Daß die Wiſſenſchaften und Cultur überhaupt der menſchlichen Geſellſchaft, namentlich in Anſehung der Moralität, manche Nachtheile gebracht haben, iſt nicht zu bezweifeln; darin hat R. Recht, und die enthuſiaſtiſchen Lobredner der Wiſſenſchaften und der Cultur ſind hier in der Regel viel zu einſeitig. Daß aber durch die wiſſenſchaftliche Cultur das menſchliche Geſchlecht unglücklich geworden ſey; daß es beſſer ſeyn würde, wenn es ſich wieder dem thieriſchen Zuſtande nähere; daß die Cultur bloß zur Verſchlimmerung der Sitten diene; darin hat R. Unrecht, und er iſt zu einſeitig. Das wahre Reſultat liegt zwiſchen beyden Extremen in der Mitte. Eben ſo kann man im Ganzen von der **Erziehungstheorie** urtheilen, die im **Emil** aufgeſtellt iſt. Daß man bey der ältern Erziehungsart die Natur zu ſehr verließ, und durch ungereimten Zwang und Künſteley, oder Fahrläſſigkeit, ſowohl den Körper, als den Verſtand und das Herz der Kinder, verbildete, verkrüppelte, verſäumte, iſt Thatſache. R. hat ſich allerdings ein großes Verdienſt dadurch erworben, daß er die Aufmerkſamkeit ſeiner Zeitgenoſſen auf dieſen

ſen Punct hinlenkte, und in ſeinen Emil einen Zögling der vernünftigen Natur ſchilderte, um mich ſo auszudrücken. Er hat auch dadurch zu großen und weſentlichen Verbeſſerungen in Deutſchland Anlaß gegeben. Allein wiederum der Natur bey der Erziehung zu viel nachzugeben, in einer Weit, die ſich ſo weit vom Naturſtande entfernt hat, das war ein entgegengeſetztes fehlerhaftes Extrem, in welches R. gerieth. Viele Jünglinge, die nach ſeinen Grundſätzen erzogen wurden, ſind misrathen, und laufen zuweilen noch itzt als Tagediebe auf den Gaſſen herum, was ſie wohl nicht thun würden, wenn ſie eine Erziehung genoſſen hätten, die das richtige Mitlere zwiſchen Natur und Kunſt hält. In ſeiner politiſchen Theorie folgte R. auch mehr ſpeculativen Begriffen, als der Erfahrung. Seine Idee vom Naturſtande und von der urſprünglichen Freyheit und Gleichheit der Menſchen gründet ſich auf die Vorausſetzung der Ungeſelligkeit der Naturmenſchen, die aber ſchlechthin falſch iſt. Der Menſch iſt von Natur nichts weniger als ein ungeſelliges Weſen. R. urtheilte hier von der geſamten Menſchheit nach ſich ſelbſt, und folglich wiederum höchſt einſeitig. Gäbe man aber auch die Vorausſetzung zu, ſo würde daraus nicht urſprüngliche Gleichheit der Menſchenrechte folgen. Daß jeder Stat eine Unterdrückung der Menſchenrechte

rechte ſey, iſt nur halbwahr. Der Stat beſchränkt die Menſchenrechte, aber er unterdrückt ſie nicht; er beſchränkt ſie, um ſie zu ſichern, ſo weit ſie neben einander beſtehen mögen, wenigſtens der Theorie nach. Ein Geſellſchaftsvertrag (contrat ſocial), wie ihn R. für eine vollkommne Staatsverfaſſung fordert, iſt in der Wirklichkeit nicht denkbar; er ſelbſt hielt ihn für einen ſpeculativen Traum. Der beſte Stat kann überhaupt nicht aus Begriffen; er muß aus Erfahrung über Welt und Menſchen abſtrahirt, und nach den localen Verhältnißen und temporellen Umſtänden eines Volks beſtimt werden. In dieſem Betrachte erſcheinen Rouſſeau's politiſche Schriften bloß als politiſche Phantaſieen, die leider eben dadurch, daß man ſie raſch und unbeſonnen zu realiſiren ſuchte, ſo verderblich geworden ſind. Noch will ich dieſen Bemerkungen das Urtheil beyfügen, welches R. ſelbſt über die poſitive Religion fällte, und über die Bemühungen ſo vieler ſeiner Zeitgenoſſen, dieſelbe zu untergraben. In einem Briefe an Vernes ſchreibt er: „Ich habe Religion, lieber Freund, und ich glaube nicht, daß ein Menſch in der Welt ſie ſo nöthig hat, wie ich. Ich habe mein Leben unter Ungläubigen hingebracht, ohne mich irre machen zu laſſen; ich liebte ſie und ſchätzte ſie; und doch war mir ihre Lehre unerträglich. Ich ſagte ihnen immer, daß

ich

ich ſie nicht beſtreiten wolle, aber ihnen nicht glauben könne. Die Philoſophie iſt nichts als ein Meer von Ungewißheit und Zweifeln, aus denen der Metaphyſiker ſich nie herausfinden kann. Ich habe alſo mein Gefühl gefragt unabhängig von meiner Vernunft; laſſe meine Freunde die Welt nach Zufalle ſich bauen, und finde in den Baumeiſtern ſelbſt, ihnen zum Trotze, das Daſeyn Gottes und ihres Schöpfers."

## §. 2133.

Später als die benachbarten Nationen haben die Franzoſen angefangen, das Naturrecht und die Philoſophie der Geſetzgebung zu bearbeiten, woran wahrſcheinlich ihre monarchiſche Verfaſſung ſchuld war; denn die politiſchen Schriften des Bodin und La Boetie, die in den Zeiten der Ligue erſchienen, waren nur vorübergehende Meteore, die ohne alle Folgen für die Denkart des Publicum's über ſeine Rechte und politiſchen Verhältniße blieben. Die Streitigkeiten der Parlamenter mit der königlichen Gewalt, vornehmlich ſeitdem ſich dieſe gegen die Mitte des XVI Jahrhunderts durch eine Reihe großer Statsmänner, die das Ruder führten, und die Monarchie

begründeten, völlig conſolidirt hatte, äußerten auf die Rechtstheorie faſt gar keinen Einfluß. Auch verriethen dieſe Streitigkeiten je mehr und mehr das Uebergewicht der Könige und der Großen, und die Unterdrückung der Stände und des Volks. Eine ſehr wachſame Cenſurpolizey kam dazu, um alle und jede Unternehmungen kühner Köpfe, das Volk über ſeine Rechte aufzuklären, entweder in der Geburt zu erſticken, oder doch ihre Wirkſamkeit zu verhindern und zu vereiteln. In dem jüngſt verfloßenen Jahrhunderte hat es zwar durchaus nicht an Winken über die Ungerechtigkeit und Verderbtheit der Deſpotie in Frankreich gefehlt, welche die talentvollſten Schriftſteller in ihren Werken anbrachten; ſie erlaubten ſich beyläufig und im Einzelnen ſogar heftige und leidenſchaftliche Angriffe; aber gerade weil dieſe Angriffe nur indirecte und beyläufige waren, ſo las man ſie, ließ ihnen im Privaturtheile als ſehr wahren und treffenden Bemerkungen Gerechtigkeit wiederfahren, und vergaß ſie den nächſten Augenblick, nachdem man ſie geleſen hatte. Erſt mußte der Misbrauch der königlichen Gewalt unter Ludwig XV auf's höchſte ſteigen, und der große Haufen den Druck ſchmerzlicher fühlen, unter welchem er ſchmachtete, ehe das Volk zu der Revolution reif wurde, von der wir die Zeugen geweſen ſind, und die freylich unter vielen guten

und

und ſchlimmen Wirkungen auch die gute gehabt hat, daß die Philoſophie des Rechts in Frankreich in unſern Tagen ſehr viel an Aufklärung gewonnen hat. Für die Philoſophie der poſitiven Geſetzgebung hat inzwiſchen Frankreich auch unter ſeinen ältern Schriftſtellern, ob er gleich ebenfalls erſt in der goldenen Periode der franzöſiſchen Literatur lebte, einen claſſiſchen aufzuweiſen. Dieſer iſt Montesquieu, der Verfaſſer des berühmten Werkes vom Geiſte der Geſetze. Auch dieſer würde ſchwerlich der Verfolgung und Unterdrückung des Hofes entgangen ſeyn, deßen Abneigung er ſich ſchon vorher, ehe er jenes Werk herausgab, durch eine muthvolle Vertheidigung der Rechte der Parlamenter zugezogen hatte, wenn ihn nicht ſelbſt das Amt, das er bekleidete, ſein reſpectabler perſönlicher Charakter, und der Inhalt ſeines Werks, gegen das auch die giftigſte Verleumdung ihre Pfeile vergeblich richtete, geſchützt hätten. Montesquieu ſtudirte die neueren Statsverfaſſungen und ihre Geſetze eben ſo, wie Ariſtoteles die des Alterthums ſtudirt hatte; und was daher die Politik des letztern in Beziehung auf das Alterthum iſt, das iſt das Werk jenes in Beziehung auf die neuern Völker. Nur hatte der franzöſiſche Philoſoph manche beträchtliche Vortheile vor dem griechiſchen voraus. Die Geſchichte, welche dieſer um Rath fragen konte,

war zu ſeiner Zeit noch ſehr wenig cultivirt, und bezog ſich faſt einzig auf die griechiſchen Staten; denn was Ariſtoteles von der Geſchichte der morgenländiſchen Völker wußte, war fragmentariſch und beſtand in allgemeinen Datis. Von der monarchiſchen Gattung der Stctsverfaſſungen kannte Ariſtoteles, außer der orientaliſchen Deſpotie, nur wenige Arten; und die republicaniſchen Formen, die er freylich in großer Mannichfaltigkeit und mit den verſchiedenſten ſucceſſiven Veränderungen, wie eine bunte Gruppe, vor ſich hatte, konte er doch nur in ihren Wirkungen auf einzelne Communen oder kleine Völkerſchaften beurtheilen, nicht aber in ihren Wirkungen auf große Nationen, die aus mehreren Millionen Menſchen beſtehen. Gewißße Eigenheiten, welche die Statsverfaſſungen der neuern Völker haben, z. B. ſtehende Heere, eine Geiſtlichkeit von einem ganz andern Charakter, als die Prieſter der alten Welt, waren dem Ariſtoteles durchaus fremde; dagegen er wiederum bey ſeinen Republiken auf die eingeführte Sclaverey rechnen konte, die in den neuern Staten, welche für die heutigen Politiker vorzüglich in Anſchlag kommen, weggefallen iſt; denn die Leibeigenſchaft bey den Neuern iſt doch nicht ganz das, was die Sclaverey bey den Alten war, und was die Negerſclaverey noch gegenwärtig iſt. Welch eine reichhaltige lehrreiche

Ge-

Geſchichte hatte dagegen Montesquieu vor ſich, ſobald es ihm darauf ankam, von ihr zu lernen, was gewiße politiſche Einrichtungen und Geſetze für Nutzen oder Schaden im Ganzen und in Einzelnen nach ſich gezogen haben, wenn man nur allein die Geſchichte der Römer erwägt, und vollends die Geſchichte der neuern Staten, die ſich nach der Völkerwanderung in Europa bildeten! Welch eine ungleich größere und mannichfaltigere Menge von Statsformen, namentlich von Arten der Monarchie, bot ſich ihm dar, um überhaupt ein richtigeres Urtheil über den Werth des Monarchismus in Vergleichung mit dem Republicanismus fällen zu können! Hatte Ariſtoteles die Wirkungen republicaniſcher Statsformen nur im Kleinen und unter viel einfacheren Bedingungen beobachten können; ſo konte ſie Montesquieu im Großen und unter viel complicirteren Bedingungen und Umſtänden beobachten, und danach ſeine politiſchen Reſultate modificiren. Es iſt daher nicht zu verwundern, daß Montesquieu's Geiſt der Geſetze ein für die neuern Völker unverhältnißmäßig fruchtbareres und intereſſanteres Werk geworden iſt, als es die Politik des Ariſtoteles ſeyn und werden konte. Was hierbey dem Montesquieu vorzüglich zum Ruhme gereicht, iſt die weiſe Sparſamkeit und Zweckmäßigkeit, womit er die allgemein wichtigeren Statseinrichtungen und Geſetze aus dem uner-

meßlichen Chaos derſelben, welches die Geſchichte der Völker darſtellt, hervorhob; der richtige unbefangene Blick, womit er ſie würdigt; und die kurze und gleichwohl deutliche Präciſion, womit er ſeine Reſultate ausdrückt, erläutert und beweiſt. Das Werk des Montesquieu iſt ein Text, der zu weitläufigen Commentaren Stoff enthält, und doch, um verſtanden und benutzt zu werden, keines Commentars bedarf. Daß nicht alle Reſultate und Maximen Montesquieu's gegründet oder anwendbar ſind; daß auch er in dieſem und jenen Urtheile den Fehler der Einſeitigkeit nicht vermied und vermeiden konte, kann ihm nicht zum Vorwurfe gereichen. Die größte Vorliebe ſcheint er für eine vermiſchte Statsverfaſſung gehabt zu haben, und daher hielt er unter den neuern die Engliſche Conſtitution für die verhältnißmäßig beſte, obgleich er auch Mehreres an ihr zu tadeln fand, wie es denn wirklich daran zu tadeln iſt. Dieſer günſtigen Meynung Montesquieu's von der Britiſchen Verfaſſung iſt hauptſächlich die allgemeine Achtung zuzuſchreiben, welche dieſelbe in Europa, ſelbſt in ihrer gegenwärtigen Verderbtheit hat. Uebrigens iſt Montesquieu nächſt dem Ariſtoteles als der Schöpfer der Philoſophie des poſitiven Rechts anzuſehen. Die Bahn, welche er ſo glücklich gebrochen hat, iſt nach ihm von vielen andern mit größerem oder geringern Erfolge be-

betreten worden. Aber noch keiner ſeiner Nachfolger hat ſeinen Ruhm verdunkeln, oder das Studium ſeines Werkes für den philoſophiſchen Rechtsgelehrten und Statsmann entbehrlich machen können.

§. 2134.

Auſſer Montesquieu ſind um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts noch drey andere franzöſiſche Schriftſteller, Joh. Jac. Burlamaqui, de Vattel, und de Real durch ihre Bearbeitung des Stats und Völkerrechts nach allgemeinen naturrechtlichen Principien berühmt geworden. Der erſte war ein Genfer von Geburt, lebte auch daſelbſt als Profeſſor der Rechte, und nachdem er wegen ſchwächlicher Geſundheit dieſes Amt niedergelegt, ward er Mitglied des innern Raths dieſer Republik. Er ſtarb im J. 1748. Von ihm iſt das erſte franzöſiſche eigentliche Compendium des Natur und Vökerrechts, dem er hernach auch noch einen Entwurf des Statsrechts (droit politique) beyfügte. Beyde Werke ſind nach dem Tode des Verfaſſers anſehnlich vermehrt von de Felice in acht Theilen herausgegeben worden. Der zweyte, Emmerich de Vattel, war aus dem Fürſtenthume Neuſchatel gebür-

tig, und ſtudirte zu Baſel Theologie und Philoſophie. Im J. 1746 ward er Legationsrath zu Dresden, lebte eine Zeitlang als Churſächſiſcher Miniſter zu Bern, ward aber 1758 nach Dresden zurückgerufen, und mit dem Titel von Geheimen Rath bey der Geheimen Canzley zu Dreßden angeſtellt. Er ſtarb im J. 1767. Sein Droit des gens hat ſich bey den neuern Statsmännern großes Anſehn erworben. Es iſt aber in der Hauptſache nichts weiter, als eine Umarbeitung des größern Wolfiſchen Werks über das Völkerrecht, und eine Einkleidung desſelben in eine leichtere gefälligere Form Selbſt der Ordnung des Wolfiſchen Syſtems iſt Vattel auf's genaueſte treu geblieben. Auch die Hauptideen Wolf's hat er beybehalten, ausgenommen die Hypotheſe von der allgemeinen Völkerrepublik (civitas gentium maxima), welche jener als Fundament des Völkerrechts betrachtete, und die Vattel mit Recht beſtreitet und verwirft, und auch einige andere einzelne Meynungen, worin der letztere von ſeinem Vorgänger abweicht. Es iſt alſo nicht ſowohl Verdienſt um die Materie, was das Vattelſche Werk bey den Statsmännern empfohlen, und das Wolfſche verdrängt hat, ſondern lediglich die Form. Als Fehler ſind Wolfen ſowohl als auch noch Vatteln vorzuwerfen die Verwirrung des Völkerrechts mit dem Statsrechte, Mangel an Gründlichkeit

bey

bey mehrern wichtigen Puncten, gänzliche Uebergehung anderer, die bey den Streitigkeiten der Völker in Frage kommen. Auch hat ſich Vattel faſt allein auf die allgemeinen Regeln eingeſchränkt, ohne ihre Anwendung durch Beyſpiele aus der Geſchichte zu erläutern oder zu beſtätigen. Freylich komt leider die Völkerrechtstheorie bey den Streitigkeiten der Nationen nicht ſo ſehr in Anſchlag, als die größere Macht. Das Völkerrecht iſt nur eine Satire auf die Geſchichte, oder vielmehr die Geſchichte iſt eine Satire auf das Völkerrecht. Die Machthaber berufen ſich nur auf Völkerrecht, ſo lange es mit ihrem Intereſſe zuſammenſtimt, und treten es ohne Bedenken mit Füßen, wo es ihrer Eigenſucht zuwider läuft. Inzwiſchen kann doch darum dem Völkerrechte, wie dem Naturrechte überhaupt, nicht aller Werth für die Nationalverhältniße und die praktiſche Leitung derſelben abgeſprochen werden. Es dient wenigſtens zur Beurtheilung des gegenſeitigen Verfahrens der Völker für die Cabinetter, die nicht unmittelbar bey den Angelegenheiten anderer Nationen intereſſirt ſind, und alſo als Vermittler auftreten können, und bildet überhaupt eine öffentliche Meynung, welche auch die mächtigſten Regenten ſcheuen, und durch die ſie oft von Gewaltthätigkeiten zurückgehalten werden, welche ſie ſich ſonſt ohne Bedenken erlauben würden. In dieſer Hinſicht hat auch

die Völkerrechtstheorie den gerechteſten Anſpruch auf die ſorgfältigſte Bearbeitung, und die Mängel und Fehler derſelben müſſen um ſo mehr gerügt und verbeſſert werden, je bedeutender die Wirkungen derſelben ſeyn können. Der dritte, Gaſpard de Real, Königlicher Rath, gab im J. 1758 ein Werk über die geſamte Statswiſſenſchaft in acht Theilen heraus, deßen Brauchbarkeit nicht bekant genug iſt. Es hat den Titel: La ſcience du gouvernement. Der erſte Theil enthält einen allgemeinen Grundriß der Statskunſt; der zweyte eine Charakteriſtik der verſchiedenen Europäiſchen Statsverfaſſungen; der dritte entwickelt die allgemeinen Principien des Naturrechts; der vierte das allgemeine Statsrecht; der fünfte das Völkerrecht; der ſechste die Politik; der ſiebente das kanoniſche Recht; und im achten iſt eine Notiz der vornehmſten zur Statswiſſenſchaft gehörigen Schriften mitgetheilt. Die Bearbeitung der Materien iſt ungleich zweckmäſſiger und praktiſcher, als in dem Burlamaquiſchen und Vattelſchen Werken, obgleich einzelne Theile beſſer gerathen ſind, als andere. So iſt z. B. der Theil, welcher die Statiſtik betrifft, bey der Vervollkomnung dieſer Wiſſenſchaft in den neuern Zeiten, und bey der Veränderlichkeit ihrer Gegenſtände, itzt nicht mehr zu brauchen. Auch muß man nicht vergeßen, daß das ganze Werk des de Real im Geſichts-

puncte

puncte und mit der Vorliebe eines Franzoſen für ſein Vaterland geſchrieben iſt. Es würde eine zu große Weitläufigkeit erfordern, wenn ich hier die neuern franzöſiſchen Bearbeiter des Naturrechts und der poſitiven Rechtsphiloſophie, deren Zahl durch die Revolution ſo groß geworden iſt, auch nur im Allgemeinen charakteriſiren wollte. Unter den Schriftſtellern vor der Revolution iſt Linguet noch einer der merkwürdigſten. Von den Werken mehrerer unter denen, die ſich während der Revolution ausgezeichnet haben, haben wir eine ſcharfſinnige und lehrreiche Kritik von Rehberg erhalten. Auch die franzöſiſchen Schriftſteller über die Statswiſſenſchaft muß ich hier übergehen, da ihre Unterſuchung größtentheils mit der neueren franzöſiſchen Statsverfaſſung und Statsverwaltung, und der Geſchichte Frankreichs in zu enger Verbindung ſtehen, als daß ſie ohne ausführliche Erläuterungen dieſer verſtändlich werden könten.

S. A. W. Rehberg's Unterſuchungen über die franzöſiſche Revolution nebſt kritiſchen Nachrichten von den merkwürdigſten Schriften, welche darüber in Frankreich erſchienen ſind; Hannover 1793. II Theile.

§ 2135.

§. 2135.

Auch die Theorie des Geſchmacks haben die Franzöſiſchen Philoſophen lange vernachläſſigt, ſelbſt in der Periode, wo die Nationalpoeſie ſich ſchon einem höhern Grade der Vollendung näherte, und die deßwegen vorzugsweiſe das goldene Zeitalter der franzöſiſchen Literatur genannt zu werden pflegt. Der einzige Kanon des poetiſchen Geſchmacks, welchen ſie ſclaviſch befolgten, war die Poetik des Ariſtoteles, die daher auch von ihnen mehrmale überſetzt und commentirt wurde. Einige der beſten Dichter und Schriftſteller erklärten überhaupt die alten claſſiſchen Dichter und Proſaiſten für die einzigen Muſter der Nachahmung, und empfahlen das fleißige Studium derſelben als das beſte und faſt ausſchließliche Mittel zur Bildung des Genie's. Es erhob ſich zwar ein lebhafter Streit über die Vorzüge der ältern vor den neuen Schriftſtellern, und eine Partey, an deren Spitze Perrault ſtand, legte es darauf an, das Anſehn jener herabzuſetzen, und dieſe über ſie zu erheben. Da gleichwohl das Parteyiſche dieſer Parallele in die Augen fiel, und die Gegner der Lobredner der Neuern, dieſen an Kunſttalent, Geſchmack und Gelehrſamkeit weit überlegen waren; ſo behauptete ſich das Vorurtheil für die unbedingte Vortrefflichkeit der

alten

alten Claſſiker, das auch mit einer gewißen Beſchränkung nicht ungegründet war. Die Bearbeitung der dramatiſchen Poeſie von einigen der ausgezeichnetſten Köpfe unter der Regierung Ludwigs XIV veranlaßte zuerſt eine ſtrengere Prüfung der Ariſtoteliſchen jene betreffenden Regeln, und dieſe mußte bald auch eine neue Unterſuchung der Principien der Geſchmacksurtheile zur Folge haben. Unter den ältern franzöſiſchen Philoſophen, welche ſich mit dieſer beſchäftigten, iſt Batteux am berühmteſten geworden. Sein Princip für die Kunſt und Wiſſenſchaft des Schönen war die Nachahmung der ſchönen Natur, und auf dieſes Princip bemühte er ſich alle theoretiſche Geſchmacksregeln zurückzuführen, oder dieſe aus demſelben her zu leiten. Nicht bloß in Frankreich, ſondern auch in Deutſchland fand die Geſchmackstheorie des Batteux großen Beyfall; in Deutſchland um ſo mehr, da ſie gerade zu einer Zeit bekannt wurde, wo der Sinn für ſchöne Kunſt und Literatur allgemeiner erwachte, und die dahin gehörigen theoretiſchen Studien für das gelehrte und gebildete Publicum das höchſte Intereſſe hatten. Indeſſen war dieſer Beyfall doch nicht von langer Dauer. Gerade der Eifer für ſchöne Literatur und Kunſt, der die talentvollſten deutſchen und franzöſiſchen Philoſophen, Kritiker, und Dichter beſeelte, ließ dieſe bald die Män-

gel und die Einſeitigkeit des Batteuſiſchen Princips entdecken, und ſo wurde es nur einer von den Standpuncten, wobey die Speculation in dieſem Felde einmal ſtehn geblieben war, über welchen ſie aber bald zu einer richtigern Anſicht ſich erhob.

---

## Sechs und zwanzigſter Abſchnitt.

# Ueberſicht

## der Geſchichte der Philoſophie in Deutſchland.

### von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis zum Ende deſſelben.

Quellen und Hülfsmittel: Da keine Periode der philoſophiſchen Forſchung ſo fruchtbar an Schriftſtellern geweſen iſt, wie die zweyte Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts insbeſondre in Deutſchland; ſo würde es zweckwidrig ſeyn, wenn ich hier die Werke auch nur der vornehmſten oder zu ihrer Zeit berühmteſten deutſchen Philoſophen aufführen wollte. Ich will mich alſo in Anſehung der Literatur dieſes Abſchnitts nur auf die Anzeige

zeige einiger literariſcher Hülfsbücher einſchränken, in denen die Titel der neueren philoſophiſchen Schriften, nach den Materien geordnet, ziemlich vollſtändig verzeichnet ſind, und die zum Nachſchlagen dienen können. Wo unten von einzelnen Philoſophen die Rede ſeyn wird, werde ich, ſofern es nöthig und nützlich ſcheint, die Notiz von ihren Schriften hinzufügen. Als literariſche Hülfsbücher aber ſind folgende zu benutzen:
Anleitung zur Kenntniß der auserleſenen Literatur in allen Theilen der Philoſophie, von Michael Hißmann; Göttingen und Lemgo 1778. 8. — Jer. Nic. Eyring's Verzeichniß derjenigen Schriften, welche die Literatur der philoſophiſchen und ſchönen Wiſſenſchaften und Künſte in den Jahren 1775 und 1776 ausmachen; Göttingen 1776. 78. 8. — Joh. Chr. Briegleb's Einleitung in die philoſophiſchen Wiſſenſchaften, nebſt einem Abriſſe der Geſchichte derſelben, und einem Verzeichniſſe der vornehmſten philoſophiſchen Schriften; Coburg 1789. 8. — Karl Heinrich Heydenreich's encyklopädiſche Einleitung in das Studium der Philoſophie nach den Bedürfniſſen unſers Zeitalters. Nebſt Anleitung zur philoſophiſchen Literatur; Leipzig 1793. 8. — Syſtematiſches Verzeichniß der in der philoſophiſchen und pädagogiſchen Literatur in den Jahren 1785 — 1790 herausgekommenen deutſchen und ausländiſchen Schriften; Jena 1793. 4. Dieſes iſt aus dem Allgemeinen Repertorium der Jenaiſchen Literaturzeitung abgedruckt, und wird auch einzeln verkauft. — Handbuch

der

der Literatur der Philoſophie nach allen ihren Theilen von Johann Andreas Ortloff. Erſte Abtheilung, die Literatur der Literargeſchichte und Geſchichte der Philoſophie enthaltend; Erlangen 1798. Es iſt eine Umarbeitung nnd Fortſetzung des oben erwähnten Hißmanſchen Handbuchs nach einem erweiterten Plan, der aber nicht überdacht genug iſt.

Zu den brauchbarſten Hülfsmitteln hauptſächlich zur Kentniß der Geſchichte der neueren Philoſophie in Deutſchland gehören auch die kritiſchen Journale, die ſeit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ununterbrochen und mehrfältig erſchienen ſind, und zwar zuvörderſt die allgemeinen, welche die Literatur überhaupt umfaſſen, wie die Göttingiſchen gelehrten Zeitungen (von 1739 an); die Briefe die neneſte Literatur betreffend (Berlin 1759—1765. 24 Theile 8); die Allgemeine deutſche Bibliothek (von 1765—1795. 118 Bände. 8); die Neue Allgemeine deutſche Bibliothek (Kiel 1793—1798. 36 Bände. 8); die Bibliothek der ſchönen Wiſſenſchaften und freyen Künſte (Leipzig 1757—1763. 10 B. 8); Die Neue Bibliothek der ſchönen Wiſſenſchaften und Künſte (Leipzig ſeit 1765); die Auserleſene Bibliothek der neueſten deutſchen Literatur (Lemgo 1772—1781. 20 B. 8.); die Jenaiſche allgemeine Literaturzeitung (ſeit 1785) im Ganzen eines der vortrefflichſten kritiſchen Blätter, die je geſchrieben wurden, und das namentlich in der Kritik der Philoſophie Epoche gemacht hat; die Oberdeutſche Literaturzeitung (Salzburg; ſeit 1788).

1788). In ausſchließlicher Beziehung zur Philoſophie ſind erſchienen: Philoſophiſche Bibliothek. Herausgegeben von Friedr. Juſt Riedel; Halle 1768. 8. — Philoſophiſche Bibliothek, von M. J. T. Sattler; Leipzig 1771. 8. — Bibliothek der Philoſophie und Literatur. Herausgegeben von Rud. Hein. Zobel; Frankfurt an der Oder 1774. 1775. 2 B. 8. — Neue philoſophiſche Bibliothek. Herausgegeben von Faber; dann von J. Chr. Hennings; Leipz. 1774. 1776. 2 B. 8. — J. C. Loſſius neueſte philoſophiſche Literatur; Halle 1778-1782. 7 Stücke 8. Ebendeß. Ueberſicht der neueſten philoſophiſchen Literatur; Gera 1784. 85. 3 Stücke. 8. — Bibliothek der neueſten theologiſchen, philoſophiſchen und ſchönen Literatur; Zürich und Bern 1784. 8. — Annalen der Philoſophie von Carl Adolph Cäſar. Nürnberg 1788.—94. 3 B. 8. — Eberhard's philoſophiſches Magazin; Halle 1788—93. — Fülleborn's Beyträge zur Geſchichte der Philoſophie — Philoſophiſche Bibliothek. Herausgegeben von J. G. H. Feder und C. Meiners; Göttingen 1788. 91. 4 B. 8. — Philoſophiſches Journal. Herausgegeben von Joh. Heinr. Abicht; Erlangen 1794. 95. 3 B. 8. — Neue philoſophiſche Bibliothek. Herausgegeben von Kieſewetter und Fiſcher: Berlin 1794. — Philoſophiſches Journal einer Geſellſchaft deutſcher Gelehrten. Herausgegeben von J. G. Fichte und F. J. Niethammer (ſeit 1795). — Annalen der Philoſophie und des philoſophiſchen Geiſtes, von einer Geſellſchaft gelehrter Männer; herausgegeben von Lud. Heinr. Jakob; Halle 1795. 12 St. — Göttingiſches

ſches philoſophiſches Muſeum; Göttingen 1798; 2 B. — Beyträge zur leichteren Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſophie beym Anfange des neunzehnten Jahrhunderts; herausgegeben von C. L. Reinhold; Hamburg 1801 (bis itzt vier Hefte). Auch in den mannichfaltigen neuern Journalen, die nicht eigentlich der Philoſophie gewidmet waren oder ſind, kommen viele Aufſätze vor, die für die Kentniß und Geſchichte der neueren Philoſophie wichtig und lehrreich ſind.

Zu den Bearbeitungen der Geſchichte der neueren Philoſophie können gerechnet werden: von **Eberſtein** Verſuch einer Geſchichte der Logik und Metaphyſik bey den Deutſchen von Leibniz bis auf gegenwärtige Zeit; Halle 1794. 2 B. Auch ſind in den Ergänzungsblättern der allgemeinen Jenaiſchen Literaturzeitung lehrreiche Verſuche gemacht, die Geſchichte einzelner philoſophiſcher Diſciplinen während der letztern Decennien zu erörtern.

## §. 2128.

Um die Mitte des jüngſt verfloßenen Jahrhunderts fiengen die deutſchen Gelehrten an mit den Sprachen, und vornehmlich mit der ſchönen und der philoſophiſchen Literatur der Franzoſen und Engländer vertrauter zu werden. Dieſe vertrautere Bekantſchaft erweckte nicht nur ihre Aufmerk-

ſamkeit auf die Mängel und Unvollkommenheiten der deutſchen Sprache und des deutſchen Nationalgeſchmacks in den ſchönen Wiſſenſchaften und Künſten; ſie erzeugte nicht nur den lebhaften Eifer beyde auszubilden, zu verfeinern, und mit den Ausländern in allen Arten ſchöner Darſtellung einen Wettſtreit einzugehen; ſondern ſie verleidete auch den beſſern Köpfen die bisher gangbare Leibniz Wolfiſche Schulphiloſophie und Schulmethode. Die ſtrenge ſyſtematiſche Form, welche jene angenommen hatte, ſchien dem freyen Fluge des philoſophiſchen Genies zu drückende Feſſeln anzulegen. Auch in manchen philoſophiſchen Werken der Ausländer herrſchte Gründlichkeit und ſyſtematiſcher Geiſt; aber beyde verriethen keine Steifheit und keinen Zwang; es drückte ſich vielmehr in ihnen eine natürliche Ordnung aus mit Leichtigkeit und Eleganz der Darſtellung verbunden. Selbſt die Lehrbücher der ausländiſchen Philoſophen ließen ſich ungleich angenehmer leſen, als irgend eines von einem der damaligen deutſchen Philoſophen. Waren alſo auch in ihren frühern Jahren gute Köpfe nach der gewöhnlichen Lehrmanier in den Grundſätzen der gangbaren Philoſophie unterrichtet worden; ſo wurden ſie um ſo mehr von den Reizen der ausländiſchen philoſophiſchen Muſe angezogen, und der Umgang

gang mit dieſer flößte ihnen deſto ſtärkern Widerwillen gegen jene ein. Die Spötteleyen der am Hofe Friedrich's des Großen ſich aufhaltenden franzöſiſchen Gelehrten über die Pedanterey der Deutſchen blieben auch nicht ohne Wirkung. Die Philoſophie des Lebens, faßlich und anwendbar für alle Stände, die die Ausländer, beſonders die Engländer, in ihren Wochenſchriften mit ſo glücklichem Erfolge cultivirt hatten, war von den deutſchen Lehrern der Philoſophie faſt ganz vernachläſſigt worden. Es war natürlich, daß das Studium dieſer durch den Einfluß, welchen es auf Verſtand und Herz hatte, und wodurch es unmittelbar ſeine Nützlichkeit bewährte, nach und nach eine gänzliche Verachtung aller Schulmetaphyſik, wie ſie in den deutſchen Compendien, und von den Kathedern vorgetragen wurde, hervorbrachte. So wird es ſehr begreiflich, wie bey vielen Deutſchen beſonders aus den höhern und gebildetern Ständen eine ſolche Vorliebe für die franzöſiſche Sprache und Literatur, und eine ſolche Verachtung der deutſchen Gelehrſamkeit entſtehen konte. Man verſetze ſich einmal lebhaft in die Stimmung eines deutſchen Mannes, der in Paris die feinſte Converſation genoſſen hatte, mit der ſo ausgebildeten franzöſiſchen Sprache vertraut geworden war, die Werke

der beſten franzöſiſchen Schriftſteller ſtudirt
hatte, und den nur einen Blick auf den da=
maligen Znſtand der Sprache und Literatur
ſeines Vaterlandes warf. Welch ein Con=
traſt! In Deutſchland fand er nichts als
ſchwerfällige gelehrte Wiſſenſchaft, ſteife ſy=
ſtematiſche Form, eine barbariſche, ungelenk=
ſame, weitſchweifige Sprache und Schreib=
art. Er fand in den Schriften der Deut=
ſchen nichts, was das Gefühl reizte und in=
tereſſirte, nichts, was die Phantaſie be=
ſchäfftigte, keine Urbanität des Witzes,
keine Naivetät, Jovialität, und Schalkhaf=
tigkeit der Laune, keine Leichtigkeit, An=
muth, Eleganz und Kunſt der Darſtellung
und des Ausdrucks. Alles das, was er
in der deutſchen Literatur vermißte, fand er
hingegen in der franzöſiſchen, wie ſie da=
mals war, vereinigt. Es war alſo natür=
lich, daß er ſich dieſer mit Enthuſiasmus
überließ, von der vaterländiſchen Literatur
weiter keine Notiz nahm, und dieſe den
Univerſitäts und Schulgelehrten ſeiner Na=
tion anheimſtellte, troz alles Geſchreys, was
ſie gegen die Verachtung der von ihnen als
ſo gründlich geprieſenen deutſchen Gelehr=
ſamkeit und die Ueberſchätzung der Auslän=
der erhoben. Aus eben dieſem Grunde muß
man ſich auch die Vorliebe des großen
Friedrich für die franzöſiſche Nation und

ihre Literatur dem Urſprunge nach erklä-
ren. Friedrich lernte zuerſt Deutſch als
ſeine Mutterſprache, und Franzöſiſch als die
Sprache des Hofes und der feinen Welt.
Er ſtudirte in frühern Jahren. Wolfiſche
Philoſophie, und daß es ihm ein Ernſt da-
mit geweſen iſt, daß er ſie auch dem In-
halte nach ſchäßte; davon ſind Beweiſe ſeine
perſönliche Achtung gegen Wolf ſelbſt, und
ſeine philoſophiſchen Briefe und Schriften.
Aber Friedrich las zugleich franzöſiſche
Schriftſteller, und die Philoſophie dieſer
mußte unverhältnißmäßig mächtiger und
zauberiſcher auf ihn wirken. Daher kam
es, daß er ſich an franzöſiſche Gelehrte an-
ſchloß, ſie zu ſeinen Lieblingen und Ver-
trauten wählte, mit ihnen gemeinſchaftlich
Verſe machte, bonmotiſirte, philoſophirte,
und bis an das Ende ſeines Lebens gar
nicht zu wiſſen oder zu glauben ſchien, daß
eine deutſche Literatur ſich gebildet habe, die
mit der franzöſiſchen wetteifern könne. Wie
die franzöſiſche Sprache war auch die Eng-
liſche von den Schriftſtellern dieſer Nation
ſchon ſeit dem XVII Jahrhunderte cultivirt
worden. Die Engländer hatten früh ihren
Shakeſpeare und Milton, und in der
erſten Hälfte des XVIII Jahrhunderts war
ebenfalls die goldene Epoche ihrer ſchönen
Literatur eingetreten. Damals blühten

Pope, Swift, Bolingbroke, Addiſon, Steele, Shaftsbury, Thompſon, Berkeley, Hume, und eine anſehnliche Reihe anderer claſſiſcher Dichter und Proſaiſten. Dennoch aber war die Verbindung zwiſchen den Engländern und Deutſchen nicht ſo nahe und häufig, wie mit den Franzoſen, und daher präponderirte die franzöſiſche Literatur in Deutſchland anfangs vor jeder anderen ausländiſchen. Ueberhaupt aber konte die deutſche Literatur von der ausländiſchen nicht eher gewinnen, als bis mehrere Männer ſich urſprünglich nach dieſer bildeten, und mit ihrem gebildeten Geſchmacke in deutſcher Sprache originale Verſuche wagten. Dergleichen waren z. B. die Verfaſſer der Bremiſchen Beyträge, die erſten geſchmackvollern deutſchen Schriftſteller Gellert, Rabener, Ebert, die Schlegel, Käſtner, Klopſtock, Gärtner, Gieſecke, ſpäterhin Leſſing, Abbt, Nicolai, Ramler, u. a. Was dieſe noch ſtärker anfeuern mußte, war die Gegenwart mehrer der berühmteſten franzöſiſchen Schriftſteller ſelbſt in Berlin, der Hochmuth mit welchem dieſe auf die deutſchen Schriftſteller und Gelehrten herabſahen, die Ehre, die ihnen dagegen der bewunderte Held der Zeit, der große Friedrich, bewies, und die ſie auch in ihrem franzöſiſchen Vaterlande genoßen. So erwachte

in Deutſchland um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts der beſſere Geſchmack, und mit ihm auch eine beſſere Philoſophie.

§. 2129.

Bey der lebhaften Theilnahme der Gelehrten und auch des großen Publicums an Gegenſtänden der ſchönen Literatur, ward die Metaphyſik in Deutſchland nach und nach auf die Hörſäle der Profeſſoren der Philoſophie eingeſchränkt, und außerhalb der Schule ward ſie eine Zeitlang faſt ganz vergeſſen oder vernachläſſigt. Lediglich die theologiſchen Studien, welche damals eine Wendung nahmen, wobey man von Philoſophie ausgieng und ausgehen mußte, erhielten den metaphyſiſchen Debatten noch einiges Intereſſe. Mehrere deutſche Philoſophen ſchlugen daher einen andern Weg ein, und bearbeiteten ſtatt der Metaphyſik aus Begriffen die Erfahrungsphiloſophie, vorzüglich die empiriſche Pſychologie und Moral. Schon Locke hatte hierzu durch ſein Werk vom menſchlichen Verſtande Veranlaſſung gegeben, und je zahlreicher die Anhänger und Freunde der Lockiſchen Philoſophie in Deutſchland wurden, je eifriger zugleich die ſpätern philoſophiſchen Britten

und Franzoſen die empiriſche Pſychologie cultivirten, deſto mehr intereſſirte man ſich überhaupt für jede empiriſche Analyſe des Seelenweſens, die ſich etwa durch neue Beobachtungen, Methoden und neue Reſultate auszeichnete. Es ſchien, daß es auf dieſem Wege leichter ſey, die Philoſophie mit den übrigen Diſciplinen und mit dem wirklichen geſellſchaftlichen Leben in Verbindung zu bringen; die Unterſuchungen waren an ſich ſelbſt leicht verſtändlich; ſie ließen eine mannichfaltige gefällige Darſtellung zu; jeder, der einigermaßen fähig war, ſeine eigenen innern Zuſtände zu bemerken und darüber zu reflectiren, konte dazu mitwirken; und ſo kam Vieles zuſammen, was beytrug, dieſe empiriſche Philoſophie über das Seelenweſen ſowohl in theoretiſchem als praktiſchem Betrachte zum Modeſtudium zu machen. Es war ſogar Hoffnung, daß eine auf ſichere Erfahrung gegründete Kentniß der empiriſchen Natur des Menſchen am Ende ſelbſt zu einer zuverläſſigeren und fruchtbareren Metaphyſik führen könne, als die ältere Metaphyſik war; und in der That, ſo einſeitig manche der empiriſch-pſychologiſchen Unterſuchungen jener Zeit ausgefallen ſind, ſo nützlich ſind ſie doch auch für die Metaphyſik geworden, die Aufklärungen nicht einmal gerechnet, die wir dadurch wirk-

lich über die menſchliche Natur, wie ſie ſich in der Erfahrung zeigt, gewonnen haben. Sie haben die neueren gründlicheren Unterſuchungen vorbereitet und erleichtert; ſie haben gezeigt, wie weit ſich auf dieſem empiriſchen Wege kommen laſſe, wenn von Aufſtellung und Begründung einer Wiſſenſchaft der letzten Principien der Erkentniß und des Handelns die Rede iſt. So lange das nicht gezeigt war, würde man doch noch immer gemeynt haben, daß man vielleicht durch genaueres Studium der empiriſchen Natur des Menſchen zu Reſultaten gelangen werde, welche die Stelle ſicherer Principien vertreten könten, und zugleich hinlängliche Gründe zum Glauben an die dem Menſchen wichtigſten Wahrheiten, Daſeyn Gottes, Vorſehung, Unſterblichkeit der Seele, moraliſche Vergeltung, darböten. Erſt wenn es klar war, daß dies nicht der Fall ſey, konte man mit größerer Zuverläſſigkeit eine andere Auskunft ſuchen.

## §. 2130.

Zu den vornehmſten und berühmteſten deutſchen Philoſophen, welche die Pſychologie in Verbindung mit der Logik, Metaphyſik und Moral cultivirten, gehören Moſes

ſes Mendelsſohn, Sulzer, Eberhard, Plattner, Tetens, Feder, u. a. Der erſtere wurde im J. 1729 zu Deßau in großer Dürftigkeit gebohren, ſtudirte aber ſehr früh in Berlin Sprachen, Mathematik, Philoſophie und ſchöne Wiſſenſchaften, zugleich die Schriften der Rabbinen, beſonders des Maimonides. Die Gelegenheit hierzu gab ihm das Handelshaus, in welchem er von ſeinem vierzehnten Jahre an lebte, und wo er mit Gelehrten Bekanntſchaft machte, vorzüglich mit mehr jungen Männern, die nachher die Koryphaeen der deutſchen Literatur geworden ſind, mit Leſſing und Nicolai. Leſſing vollendete Mendelsſohns Bildung von Seiten des Geſchmacks. Er unterrichtete ihn auch im Griechiſchen, und las mit ihm den Plato. Mendelsſohn ſtarb im J. 1785. Sein erſtes Werk waren ſeine Briefe über die Empfindungen, die zu Berlin 1755 herauskamen. Er ſuchte darin hauptſächlich die Natur der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, und aus dieſen die Natur der ſinnlichen Vollkommenheit und Unvollkommenheit aufzuklären. Die Reſultate wandte er hernach auf die Theorie der ſchönen Wiſſenſchaften an. Es erſchienen damals die Literaturbriefe, und mehrere philoſophiſche Artikel in denſelben, unter

ter andern die Briefe über die erſten kleineren Schriften Kant's, haben Mendelsſohn zum Verfaſſer. Er war in ſpätern Jahren wahrheitliebend und beſcheiden genug, ſich ſelbſt über das Richteramt zu wundern, das er ehedem über Kant's erſte Verſuche ausgeübt hatte. Mehr Aufſehen, als die früheren Arbeiten, erregte ſein Phädon oder über die Unſterblichkeit der Seele. Bey dem Anziehenden, das Einkleidung und Darſtellung hatten, war dies eines der erſten geiſt- und geſchmackvollen philoſophiſchen Bücher, dem in ſeiner Art kein anderes an die Seite geſetzt werden konte. Der Hauptbeweis, welchen er für die Unſterblichkeit führte, war dieſer. Die Seele drückt immer ein zuſammenfaſſendes Subject aus, und muß alſo einfach ſeyn. Das Einfache kann aber nach dem Geſetze der Stetigkeit nicht ſucceſſiv entſtehn und vergehn, ſondern nur auf einmal. Da nun alle Wirkungen gradweiſe erfolgen und durch Mittelglieder, zwiſchen Seyn und Nichtſeyn aber kein Mittelglied iſt; ſo iſt auch der Uebergang der Seele als einer einfachen Subſtanz vom Leben zum Tode unmöglich aus einem innern Principe derſelben. Daß aber die Seele durch eine äußere Subſtanz, entweder eine einfache oder eine zuſammengeſetzte, vernichtet würde, iſt un-

denkbar, und eben ſo wenig läßt ſich die Vernichtung der Seele von der Güte und Weisheit Gottes erwarten. Die Seele muß alſo unſterblich ſeyn. Dieſer Mendelsſohnſche Beweis hat aber mehrere Mängel und iſt unbefriedigend. Die vorausgeſetzte Einfachheit der Seele iſt unerwieſen und unerweislich; das Geſetz der Stetigkeit iſt nur auf die Gegenſtände des äußern Sinnes anwendbar, nicht auf Gegenſtände des innern Sinnes, dergleichen die Seele iſt: die Materie im Raume kann nicht vergehen, obwohl die Verbindung der Theile geändert werden kann, und inſofern äußere Erſcheinungen entſtehen und verſchwinden, allein bey einem Objecte des innern Sinnes ließe ſich ein gradweiſes Aufhören desſelben wohl denken. Wollte man aber auch zugeben, daß die Seelenſubſtanz nach dem Tode des Körpers fortdauern, ſo würde doch daraus noch nichts weiter, als dieſe Fortdauer des einfachen Subjects der Seele folgen, die vielleicht ohne Bewußtſeyn der Identität der Perſon ſtatt fände, wo alſo doch die Unſterblichkeit in dem Sinne, wie wir ſie hoffen und wünſchen, wegfiele.

§. 2131.

§. 2131.

Die neueſte und berühmteſte philoſophiſche Schrift Mendelsſohns war ſeine Morgenſtunden, in der er den Theismus aus nach ſeiner Meynung haltbaren theoretiſchen Gründen darzuthun ſuchte. Er ſtellte hier zuvörderſt einige merkwürdige Axiome auf: 1) Was wahr und wirklich iſt, muß durch poſitive Denkkraft dafür erkant werden können. Ein Ding, deßen Daſeyn durch keine poſitive Denkkraft erkannt werden kann, iſt nicht wirklich vorhanden. 2) Ein Ding, deßen Nichtſeyn keinem denkenden Weſen begreiflich ſeyn mag, exiſtirt wirklich. 3) Wenn der Satz: A iſt B, wahr ſeyn ſoll, ſo muß vermöge der poſitiven Denkkraft zwiſchen dem Subjecte und Prädicate eine Verbindung anerkant werden können. Dieſe Verbindung beruht entweder auf dem Materialen der Erkentniß des Objects, das heißt, auf der Denkbarkeit oder Nichtdenkbarkeit desſelben; oder auf dem Formalen der Erkentniß des Objects, dem Begehren oder Nichtbegehren desſelben. Wird alſo von dem Begriffe A das wirkliche Daſeyn des Prädicats B ausgeſagt, ſo iſt A B entweder deßwegen, weil A nicht anders, als mit dieſem Prädicate denkbar iſt, oder deßwegen, weil es nicht

nicht anders ein Gegenſtand der Billigung und des Beyfalls werden kann. Hieraus folgt unmittelbar, daß, wenn der Satz: A iſt nicht B, eben ſo wahr iſt, wie der Satz: A iſt B, ſo kann dieſer nicht anders wirklich werden, als inſofern er das Beſte iſt, und von einer wählenden Urſache hat gebilligt und zur Wirklichkeit gebracht werden können. Mit andern Worten: Unter zwey gleich denkbaren Dingen kann nur dasjenige wirklich werden, welches das Beſte iſt. Mendelsſohn ſetzte dieſe Axiome abſichtlich voraus, um ſeine theoretiſche Theologie darauf zu gründen. Nach dem erſten Axiome, daß alle Wirklichkeit auf dem Denken beruhe, und folglich der Verſtand allein unmittelbar Gegenſtände erkennen möge, ſollte die Exiſtenz Gottes durch den Verſtand erkant werden. Jenes Axiom gilt aber bloß vom logiſchen Verſtande: Was wirklich ſeyn ſoll, muß auch gedacht werden können; hingegen begründet das bloße Denken nicht die Wirklichkeit der Gegenſtände. Mit dem Mendelsſohnſchen Axiome wird nur die Exiſtenz eines leeren Verſtandes-Begriffs bewieſen, dem kein Object entſpricht. Das Axiom: Ein Ding, deßen Nichtſeyn keinem verſtändigen Weſen begreiflich iſt, exiſtirt wirklich, wollte M. benutzen, um einen der ältern Beweiſe des

Da-

Daſeyns Gottes damit zu unterſtützen: Die Welt in ihrer Zufälligkeit iſt jedem verſtändigen Weſen unbegreiflich, wenn nicht Daſeyn Gottes angenommen wird. Auch bey dieſem Axiome wird aber wieder aus der ſubjectiven Unbegreiflichkeit des Nichtſeyns Gottes auf das Gegentheil, die objective Realität, geſchloſſen. Wenn wir die Nichtexiſtenz eines Etwas unbegreiflich finden, müſſen wir freylich das Etwas in der Idee annehmen; allein wir können es auch nur in der Idee annehmen; ob ihm wirklich ein Object correſpondire, das können wir aus der bloßen Idee nie einſehen. Auch ein anderes von M. feſtgeſetztes Axiom: Von zwey gleich denkbaren Dingen habe eine wählende Urſache das Beſte zur Wirklichkeit bringen müſſen, iſt bloß ein Princip unſerer teleologiſchen Reflexion, wobey es noch gar nicht ausgemacht iſt, ob die oberſte Intelligenz an dies Princip gebunden iſt, oder nicht. Mendelsſohn wollte das Axiom zum Behufe der Theodicäe anwenden. Daß die Welt gar nicht, oder als endliche Welt mit Mängeln und Unvollkommenheiten geſchaffen wurde, iſt gleich denkbar. Aber von beyden iſt das Letztere das Beſte. Die ſchöpferiſche Urſache mußte alſo die Welt ungeachtet der mit ihr verbundenen Mängel und Unvollkommenheiten zur Wirklichkeit bringen.

§. 2132.

Der eigene Beweis, welchen Mendelsſohn für das Daſeyn Gottes aufſtellt, iſt dieſer: Nicht nur alles Mögliche muß als möglich, ſondern auch alles Wirkliche muß als wirklich, von irgend einem denkenden Weſen gedacht werden. Was ſich kein denkendes Weſen als möglich vorſtellt, das iſt auch in der That nicht möglich, und was von keinem denkenden Weſen als wirklich gedacht wird, das kann auch in der That nicht wirklich ſeyn. Man hebe von irgend einem Etwas den Begriff eines denkenden Weſens, daß jenes Etwas möglich oder wirklich ſey, auf, ſo hat man damit das Etwas ſelbſt aufgehoben. Die Urſachen, die zu der Möglichkeit und Wirklichkeit eines jeden Dinges gehören, ſind ſo unendlich, daß weder irgend Ein endliches Weſen, noch alle zuſammen genommen, ſie mit vollkomner Deutlichkeit begreifen können. Kein endliches Weſen kann die Wirklichkeit eines Dinges auf das vollkommenſte als wirklich denken, und noch weniger kann es die Möglichkeit und Wirklichkeit aller vorhandenen Dinge einſehen. Es muß alſo ein denkendes Weſen, oder einen Verſtand geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, und den Inbegriff aller

Wirk-

Wirklichkeiten als wirklich auf das vollkommenſte denkt, d. i. es muß einen unendlichen Verſtand geben, und dieſer iſt Gott. Gegen dieſen vermeynten Beweis läßt ſich Mehreres erinnern. Es iſt einleuchtend, daß für ein denkendes Weſen alles Wirkliche denkbar ſeyn müſſe, was für dasſelbe exiſtiren ſoll. Aber das Daſeyn eines denkenden Weſens wird hier vorausgeſetzt, und von dieſer Vorausſetzung iſt die Exiſtenz des Wirklichen überhaupt nicht abhängig. Die Denkbarkeit der Gegenſtände iſt kein Prädicat, welches ihnen nothwendig objectiv anhaftete; ſie drückt bloß eine Beziehung der Gegenſtände zu unſerm Erkentnißvermögen aus; die Gegenſtände an ſich können exiſtiren, ſie mögen von uns gedacht werden, oder nicht. Geſetzt alſo, daß es kein denkendes Weſen gäbe, ſo wäre damit die objective Exiſtenz der Dinge noch nicht aufgehoben. Stellt man ſich die Sinnenwelt als ein wirkliches Object vor, ſo kann man ſich alle Menſchen wegdenken, und die Welt würde darum nichts deſto weniger den Gang der Natur fortgehen. Ein Künſtler kann ſogar eine Maſchine verfertigen, ohne ſie in ihrer inneren Möglichkeit zu begreifen.

S. Phädon oder über die Unſterblichkeit der Seele, in drey Geſprächen, von Moſes Mendelsſohn. Vierte Auflage. Berlin 1775. 8. — Ebendeß. philoſophiſche Schriften. Dritte Auflage. Berlin; 1777. 2 Theile. 8. — Ebendeß. Morgenſtunden; Berlin 1785. — Vgl. Prüfung der Mendelsſohnſchen Morgenſtauden, oder aller ſpeculativen Beweiſe für das Daſeyn Gottes, in Vorleſungen von Ludw. Heinr. Jakob. Nebſt einer Abhandlung von Kant. Leipzig 1786. Mendelsſohn wurde in den letztern Jahren ſeines Lebens in einen lebhaften Streit mit Jacobi verwickelt, der für die Geſchichte der neueſten Philoſophie höchſt merkwürdig iſt, weil er Veranlaſſung gab, nicht nur, daß das Spinoziſtiſche Syſtem wieder an das Licht gezogen, und mehr im Geiſte ſeines Urhebers dargeſtellt wurde; ſondern auch, daß das Publicum mit der eigenen Philoſophie des Hrn. Jacobi bekant zu werden anfieng, die nachher in der neueſten philoſophiſchen Literatur Epoche gemacht hat. Zu den Freunden des letztern gehörte auch Leſſing, von welcher Verbindung unter beyden Männern aber Mendelsſohn nichts wußte, weil die freundſchaftliche Correſpondenz, die er anfangs eifrig mit Leſſing gepflogen, nach und nach aufgehört hatte. Die Unterhaltung jener hatte auch den Spinozismus betroffen, und Leſſing hatte geäußert, daß er kein befriedigenderes philoſophiſches Syſtem kenne, als dieſes. Ἑν και Παν. ich weiß nichts Anders,,, waren Leſſing's Worte. Dieſe Anhänglichkeit an Spinoza mochte Leſſing erſt in den reifern Jahren ſeines Lebens gewon-

wonnen haben; in den frühern war er Theiſt; wenigſtens traute ihm Mendelsſohn dieſe Denkart zu, ſo weit er ſeine Geſinnungen aus früheren Mittheilungen kannte. Nach Leſſing's Tode brachte Jacobi die Notiz in's Publicum, jener ſey Spinoziſt geweſen, und erzählte mehrere dahin gehörige Umſtände. Mendelsſohn fand darin gewißermaſſen eine Beleidigung des Andenkens ſeines Freundes, und erklärte ſich darüber mit einer ſpöttelnden Empfindlichkeit. Er meynte, Leſſing habe nur geſcherzt; habe ein Vergnügen darin gefunden, zuweilen Paradoxa hinzuwerfen, um zu ſehen, was ſich daraus machen laſſe, oder auch um das Talent eines diſputirenden Gegners auf die Probe zu ſtellen. Im Ernſte ſey er vom Spinozismus weit entfernt geweſen. Hierüber wurde Jacobi ſeinerſeits mit Recht entrüſtet, und nun kam es zu den näheren Erläuterungen, die in ſeinen Briefen über die Lehre des Spinoza enthalten ſind. Mendelsſohn lernte hier zu ſpät für ſeinen philoſophiſchen Ruhm einen Philoſophen kennen, der ihm an Denkkraft und Gelehrſamkeit weit überlegen war.

## §. 2133.

Ein Freund Mendelsſohn's, der auch meiſtens in Berlin gelebt hat, war Johann Georg Sulzer. Er wurde gebohren zu Winterthur in der Schweiz, ſtudirte zu Zürich Theologie, und trat im

J. 1741 ein Predigtamt an. Dies gab er aber wieder auf, und lebte eine Zeit lang anfangs als Hauslehrer bey einem ſeiner Freunde, hernach als Hofmeiſter in Magdeburg. Im J. 1747 ward er Lehrer der Mathematik am Joachimsthaliſchen Gymnaſium in Berlin, und ſpäterhin Mitglied der dortigen Akademie. Kurz vor ſeinem Tode that er wegen Kränklichkeit noch eine Reiſe in ſein Vaterland, worüber wir auch ein intereſſantes Tagebuch von ihm haben. Er ſtarb 1779. Sulzer war ein Mann von ausgebreiteten mathematiſchen, technologiſchen, phyſikaliſchen und äſthetiſchen Kentnißen, von echtem philoſophiſchen Geiſte, und was ihn beſonders ſeinen perſönlichen Freunden ſchäzbar machte, von der unbefangenſten Biederkeit und Herzlichkeit des Charakters. Das größte Verdienſt hat er ſich unſtreitig durch ſeine Theorie der ſchönen Künſte erworben, die er in alphabetiſcher Ordnung der Artikel abhandelte, und zuerſt zu Leipzig 1771 — 1774 in zwey Quartbänden herausgab. Dieſes Werk hat den Fortſchritt der ſchönen Wiſſenſchaften und Künſte in Deutſchland ſehr befördert, und iſt bey allen Mängeln, die es, zumal in der erſten Ausgabe, hatte, ein ſehr lehrreiches und brauchbares Werk. Es iſt nach Sulzer's Tode von meh=

mehrern Gelehrten theils berichtigt und erweitert, theils fortgeſetzt, theils ganz umgearbeitet worden. Ein ſehr nützliches, für den Gebrauch in Schulen ſehr zweckmäßig eingerichtetes, encyklopädiſches Buch war auch Sulzer's kurzer Begriff aller Wiſſenſchaften. Für den gelehrten Unterricht iſt es freylich durch ſpätere und beſſere verdrängt worden; zu der Zeit aber, da es erſchien, war es einzig und half einem weſentlichen Bedürfniſſe ab. Ueberhaupt zur wiſſenſchaftlichen Erziehung hat S. mehrere brauchbare Hülfsbücher geliefert, die itzt nicht mehr ſo benutzt werden, wie ſie benutzt werden könten und ſollten. Als Philoſoph iſt er vorzüglich berühmt geworden durch eine Reihe einzelner Abhandlungen, die von ihm unter dem Titel: Vermiſchte philoſophiſche Schriften (Leipzig 1773. 2 Th. 8.) geſammelt ſind. Unter dieſen ſind am merkwürdigſten im zweyten Theile die Abhandlungen über die Unſterblichkeit der Seele als Gegenſtand der Phyſik betrachtet. S. hat darin auch die paradoxe Idee auszuführen geſucht, daß die Unſterblichkeit der Seele nicht nothwendig von der Einfachheit derſelben abhange, und daß auch ein Materialiſt, ſobald er nur das Seelenprincip als vom Körper verſchieden annehme, vernünftigerweiſe ein Leben nach

dem Tode hoffen könne. Im erſten Theile komt auch eine Abhandlung vor, worin der Begriff der Vernunft analyſirt wird. S. zeigt hier die Entwickelung des Vernunftvermögens aus dem Einfluſſe der ſinnlichen Vorſtellungen auf die Aufmerkſamkeit. Die Vollkommenheit der Vernunft beym Menſchen iſt alſo auch gar ſehr an die Vollkommenheit der Organiſation geknüpft. Diejenige Organiſation iſt für die Vernunft die beſte, die ſo eingerichtet iſt, daß der Menſch die größte Mannichfaltigkeit von Eindrücken empfängt; daß ferner jeder Theil des Nervenſyſtems den gehörigen Grad der Empfindlichkeit hat, und keiner hierin unverhältnißmäßig über den andern herrſcht, ſo daß eine freye Gemeinſchaft jedes Theils der Organiſation mit allen übrigen ſtatt findet. Zur Ausbildung der Vernunft rechnete S. auch nothwendig die Sprache. Fehlte dieſe, ſo würde der Kopf nur mit Bildern der Sinnengegenſtände angefüllt ſeyn, ohne allgemeine Verſtandesbegriffe, die bloß durch Worte bebezeichnet ſind, fixiren und brauchen zu können. Das letzte iſt gleichwohl für den eigentlichen Vernunftgebrauch ſchlechterdings unentbehrlich. S. behauptete daher mit Recht, daß der Mangel der Sprache bey den Thieren ein Beweis des Mangels der

Ver=

Vernunft bey denſelben ſey, und daß umgekehrt jedes Weſen für vernünftig gehalten werden müſſe, welches eine logiſch geordnete Sprache habe, ſollte dieſe übrigens auch noch ſo unvollkommen und mangelhaft ſeyn. In einer andern Abhandlung entwickelte er den Begriff vom ewigen Weſen, und führte zugleich einen Beweis für das Daſeyn desſelben. Nimt man kein ewiges Weſen an, ſo muß man doch zugeben, daß alle zufällige Dinge den Grund ihrer Exiſtenz in einem andern Dinge haben. Die Reihe in's Unendliche fortgehen zu laſſen, wäre eine Ungereimtheit. Gleichwohl wird kein ewiges Weſen angenommen. Es bliebe alſo nichts übrig, als daß das Nichts die Urſache des Univerſum's ſeyn müßte; denn vor Allem, was iſt oder exiſtirt hat, geht das Nichts her. Dies wäre aber eine noch größere Ungereimtheit. Alſo es muß ein ewiges Weſen geben, das der Urheber der Welt iſt. Der Beweis hat die Schwierigkeit, daß es nichts weniger als eine Ungereimtheit iſt, eine unendliche Reihe von Urſachen anzunehmen, vielmehr die Vernunft hierauf führt; daß auch der Begriff eines ewigen Weſens als Schöpfers der Dinge den Begriff einer ewigen Reihe von Wirkungen nach ſich zieht, ſo daß alſo die Reihe der Wirkungen hier eben ſo ewig iſt, wie

die Reihe der Urſachen, was ſich wider⸗ſpricht. In einer anderen Abhandlung bemühte ſich Sulzer die Natur der dunkelen Vorſtellungen aufzuklären, und wie es komme, daß der Menſch oft nicht nur ohne deutliche Gründe, ſondern auch gegen dieſelben urtheile und handle. Die dunkeln Vorſtellungen werden nur, und zwar oft mit großer Stärke, empfunden, aber nicht gedacht, und die deutlichen Vorſtellungen werden wohl gedacht, aber oft mit ſehr geringer Lebhaftigkeit empfunden. Daher kann Jemand etwas ſehr deutlich einſehen, und er beſtimt ſich dennoch zum Gegentheile, weil er durch die Stärke anderer empfundener dunkler Vorſtellungen diſponirt wird. Mancher Böſewicht, indem er eine ſchlechte Handlung ausübt, ſieht auf's deutlichſte die Schlechtigkeit derſelben ein; aber gewiſſe dunkle Vorſtellungen, die er hat, reißen ihn doch zur That fort. Um den Einfluß der deutlichen Vorſtellungen zu verſtärken, giebt Sulzer den Rath, ſie ſo viel wie möglich in Empfindungsvorſtellungen zu verwandeln, damit ſie der Macht der dunkelen Vorſtellungen das Gegengewicht halten können.

§. 2134.

§. 2134.

Johann August Eberhard war anfangs Prediger zu Charlottenburg, machte ſich durch ſeine Apologie des Sokrates in der philoſophiſchen Welt vortheilhaft bekant, und ward hernach als Profeſſor der Philoſophie zu Halle angeſtellt, wo er auch noch itzt lebt. Am intereſſanteſten iſt unter ſeinen früheren Arbeiten ſeine Preisſchrift: Theorie des Denkens und Empfindens (Berlin 1776. 8.), durch welche er auch Mitglied der Akademie zu Berlin wurde. Die Grundſätze der Leibniz Wolfiſchen Pſychologie ſind hier ausführlicher entwickelt, genauer beſtimt und berichtigt, obgleich dadurch nicht evidenter geworden. Das Hauptziel des Werks iſt, darzuthun, daß es nur Eine Grundkraft der Seele ſey, durch welche ſie zugleich empfindet und denkt, und aus dieſer Einheit der Grundkraft denn wiederum die Einfachheit der Seele überhaupt zu folgern. Die vornehmſten Momente des Raiſonnements ſind folgende: Erſtlich: Die Kräfte zu empfinden und zu denken haben einen gegenſeitigen Einfluß auf einander. Um dieſen Einfluß zu verſtehen, muß man ihr benderſeitiges Verhältniß zur urſprünglichen Grundkraft der Seele kennen zu lernen ſuchen. Das Weſentliche der Grund-

kraft

kraft der Seele kann nichts anders ſeyn, als das, was allen Aeuſſerungen dieſer gemeinſam iſt, und hierin müſſen ſich auch die Kraft zu denken und die Kraft zu empfinden mit einander vereinigen. Iſt die Seele materiell, wird die Materie auch noch ſo ſubtil angenommen, und legt man einem Theile derſelben Denkkraft, dem andern Empfindungskraft bey, ſo iſt nicht zu begreifen, wie die eine Kraft auf die andere zu wirken vermöge. Die Grundkraft der Seele, auf welche ſich das Empfinden und Denken, ſoferne es im gegenſeitigen Verhältniß ſteht, muß zurückführen laſſen, kann nicht zuſammengeſetzt und ausgedehnt, ſondern muß einfach ſeyn. Man braucht auch nur Eine Grundkraft anzunehmen, wenn ſich alle pſychologiſche Phänomene aus dieſer befriedigend herleiten laſſen. Da aber die Grundkraft eines Dinges dasjenige in demſelben iſt, was den hinreichenden Grund aller Accidenzen des Dinges enthält, ſo muß ſie, ungeachtet der Einfachheit, doch eine Subſtanz ſeyn. Mit der Einheit der Grundkraft der Seele ſtimt auch das Bewußtſeyn zuſammen, in welchem die Seele bey allem Wechſel des Denkens, Empfindens, Handelns und Wollens ſich doch immer als ein und dasſelbe Subject aller dieſer Aeuſſerungen vorſtellt, was nicht möglich

ſeyn

ſeyn würde, wenn nicht wirklich Ein Princip exiſtirte, welches den Grund aller dieſer Beſtimmungen in ſich enthielte. Vorausgeſetzt einmal, daß jene verſchiedenen Seelenäußerungen in verſchiedenen Urkräften ihren Grund hätten, die von einander unabhängig wären, ſo würde auch die eine Kraft A nicht von der andern Kraft B wiſſen. Es könte denn auch kein Uebergang der Seele von einer Modification zur andern, vom Empfinden zum Denken und umgekehrt, ſtatt finden; denn die eine Kraft müßte die andere hemmen oder in Thätigkeit ſetzen, und dazu iſt in ihr kein Grund. Zweytens: Alle Thätigkeiten der Seele beruhen zuletzt auf Vorſtellungen. Wenn alſo das Weſen der Grundkraft darin liegt, was allen Thätigkeiten der Seele gemeinſam iſt, ſo kann dieſelbe nichts anders ſeyn, als eine vorſtellende Kraft. Drittens: Im Zuſtande des Empfindens ſtellt ſich die Seele als leidend, im Zuſtande des Denkens als thätig vor. Bey der Empfindung iſt ſie ſich daher keiner Freyheit bewußt, denn es fehlt ſogar das Bewußtſeyn der Thätigkeit; niemand kann die Empfindung, die er hat, nach Willkühr ändern, und beym Uebergange ſowohl von einer Empfindung zur anderen, als von der Empfindung zum Denken, fehlen auch die Mittelideen, um uns

die-

dieſes Ueberganges bewußt zu werden. Auch hat die Seele bey den Empfindungen mehr mit ſich ſelbſt zu thun, kann ſich ſelbſt weniger von den Empfindungen unterſcheiden, zumal wenn dieſe ſehr ſtark ſind, und die Denkkraft gewißermaßen unterdrücken. Beym Denken hingegen hat die Seele das Bewußtſeyn der Thätigkeit; ſie iſt im Zuſtande deutlicher Vorſtellungen; ſie unterſcheidet ſich von den Vorſtellungen, und ihren Gegenſtänden, und indem ſie die eine oder die andere dieſer Vorſtellungen verfolgt, wird ſie ſich auch ihrer Freyheit bewußt. Viertens; Der Unterſchied zwiſchen dem Empfinden und Denken überhaupt läßt ſich alſo folgendermaßen beſtimt angeben: a) Die Vorſtellungen des Verſtandes drücken Einheit, die Empfindungen Mannichfaltigkeit aus; b) in den Vorſtellungen des Verſtandes wird das Mannichfaltige in einander vorgeſtellt, in den Empfindungen neben einander und auf einander folgend; in den Vorſtellungen des Verſtandes wird das Mannichfaltige vorgeſtellt als Merkmale, in den Empfindungen als Theile. Fünftens: Gemeinſam iſt dem Denken und Empfinden Folgendes: Beydes iſt durch Vorſtellungen möglich; da aber die Seele eine vorſtellende Kraft iſt, ſo können ſie nur Modificationen einer und der-

derſelben Grundkraft ſeyn. Wenn alſo das Denken durch das Empfinden, oder umgekehrt das Empfinden durch das Denken gehindert wird, ſo iſt es die einfache eingeſchränkte Seele ſelbſt, die ſich hindert. Sollen aber die einzelnen mannigfaltigen Vorſtellungen der Seele angenehm ſeyn, ſo muß ſie dieſelben unter Einer Hauptvorſtellung zuſammenfaſſen können. Sechstens: Das Bild, welches die Empfindung gewährt, iſt ein Schein, deſſen hinreichender Grund theils in der Beſchaffenheit des Objects, theils in der Einſchränkung des Subjects zu ſuchen iſt. Die Gegenſtände der Empfindungen können daher ſehr verſchieden erſcheinen, je nachdem die Seele die Merkmale des Mannichfaltigen mehr oder weniger, oder überhaupt anders auffaßt. Da das Reingedachte eine Einheit ausdrückt, die keine Verſchiedenheit zuläßt, ſo verhält es ſich bey dieſem nicht ſo; dieſelben Gegenſtände der Empfindung können dem Einen gefallen, dem Andern misfallen, dem Dritten gleichgültig ſeyn; rein gedachte Gegenſtände müſſen von Allen auf dieſelbe Art gedacht und erkannt werden. Siebentens: Da beydes, das Denken und Empfinden, im Vorſtellen beſteht, ſo kann die Abwechſelung des einen mit dem andern nur mittelſt der Ideenaſſociation geſchehen. Soll das Denken zum

Empfinden werden, ſo muß die Seele in der Reihe ihrer Vorſtellungen auf eine einzelne Vorſtellung ſtoßen, durch die eine beträchtliche Zahl anderer Vorſtellungen auf einmal erweckt wird. Dieſe, da ſie nicht unterſchieden werden wegen ihrer Stärke und Mannichfaltigkeit, fließen in Eine Empfindung zuſammen, welche dann ſo lange die Seele beherrſcht, bis wiederum das Empfinden in das Denken übergeht, und unter der Menge von Vorſtellungen eine vorzüglich lebhaft wird, und die Seele anreizt, ſie zu zergliedern, ihre Merkmale zu unterſcheiden, und weiter zu verfolgen. Ferner die Erkentniß iſt im Zuſtande des Empfindens anſchauend; im Zuſtande des Denkens ſymboliſch. Beym Empfinden iſt die Vorſtellung des Gegenſtandes klarer; von dieſer wird die Seele vornehmlich afficirt; beym Denken iſt die Vorſtellung des Zeichens klarer; aber die Erkentniß des Gegenſtandes hat dabey geringere Lebhaftigkeit. Achtens: Jede Empfindung iſt mit Begehren oder Verabſcheuen verbunden. Dies ereignet ſich freylich bey allen Vorſtellungen, und alſo in einem gewißen Grade auch bey gedachten Gegenſtänden. Allein weil die Empfindungen ungleich ſtärker und lebhafter ſind, ſo findet auch das Begehren oder Verabſcheuen hier in einem höheren Grade ſtatt, und erreicht oft die Stärke und

Leb-

Lebendigkeit der Leidenſchaft. Bey der Leidenſchaft vereinigen ſich viele dunkele Vorſtellungen von Luſt oder Unluſt in Eine Empfindung, und ſo entſtehn mächtige, nicht deutlich gedachte, ſondern bloß empfundene Motive, die unmittelbar zum Handeln fortreißen. Eberhard entwickelt aus der Natur des Denkens und Empfindens, und aus dem gegenſeitigen Verhältniße beyder, einige nützliche praktiſche Regeln. Da der Zuſtand des Empfindens, wenn er ſehr lebhaft wird, den Zuſtand des Denkens überwältigt und unterdrückt; ſo fließt hieraus, daß man zur Beförderung des Denkens alles vermeiden müſſe, was die Sinne zu ſtark afficiren, ſie zerſtreuen, und vollends Leidenſchaften in uns erwecken könne. Die Gemüthsruhe iſt alſo für das Meditiren eine der nothwendigſten und unerlaßlichſten Bedingungen. Die Selbſtthätigkeit beym Denken hängt von unſerer Freyheit ab; je mehr die Seele dieſe Freyheit übt, deſto mehr kann ſie die Empfindungen beherrſchen. Sehr ſchätzbare Unterſuchungen enthalten auch Eberhard's vermiſchte Schriften; vornehmlich eine gegen Steinbarth gerichtete Abhandlung über Wahrheit und Irrthum. Der letztere Philoſoph behauptete die Exiſtenz einer bloß relativen Wahrheit. Die Geſetze des Denkens ſind nothwendig; jeder Menſch urtheilt

aber nach ſeinen Begriffen von den Gegenſtänden, und ſein Urtheil über dieſe hat folglich immer eine relative Wahrheit. Es kann Niemand andere Begriffe von den Gegenſtänden haben, als wie ſolche, die ihm ſeine Empfindung gewährt, und alſo haben auch die Begriffe eines Jeden immer relative Wahrheit. Wahrheit und Irrthum unterſcheiden ſich nur darin, daß der Eine mehr, der Andere weniger von den Dingen erkennt; irrt Jemand, ſo fehlt es ihm bloß an der Erkentniß gewiſſer Eigenſchaften und Beſtimmungen des Objects; die abſolute Wahrheit kann Niemand erkennen; alle ſogenannte Wahrheit iſt relativ. Mit Recht proteſtirte Eberhard gegen dieſe Vorſtellungsart von der Wahrheit als bloß relativ, nach welcher auch ein Irrthum für relativ wahr gilt, ſobald ihn Jemand für wahr hält, und die Wahrheit für Irrthum, weil doch das Gegentheil nicht an ſich falſch iſt. Wollte man auch zugeben, daß keine Erkentniß abſolut wahr ſey, ſo wird doch hieraus zu viel gefolgert, daß alle Erkentniß nur relativ wahr, alſo auch der Irrthum relativ wahr ſey. Es folgt daraus nicht mehr, als daß unſerer Erkentniß nur zum Theile Wahrheit zukomme, wodurch man noch nicht berechtigt wird, ſie für falſch, oder, wenn ſie für wahr gehalten wird, nur

für

für relativ wahr zu erklären. Grundſätze, die aus ſehr einfachen Hauptbegriffen beſtehn, ſind auch ſchlechthin wahr, oder können dafür gelten. Werden alle widerſprechende Sätze für gleich wahr angenommen, ſo wird damit alles Kriterium der Wahrheit und der Gebrauch der Menſchenvernunft ſchlechthin aufgehoben.

Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. Eine Abhandlung, welche von der K Akademie der Wiſſenſchaften in Berlin den auf das Jahr 1776 ausgeſetzten Preis erhalten hat. Von Johann Auguſt Eberhard. Berlin 1776. 8. — Steinbarths philoſophiſche Unterhaltungen Heft II. S 62 ff. Vergl. Eberhard's Neue vermiſchte Schriften S. 25. Die Streitigkeiten Eberhard's wegen der Kantiſchen Philoſophie werde ich weiter unten berühren.

## §. 2135.

Einer der geiſtvollſten und gelehrteſten neuern Philoſophen iſt Ernſt Platner, Profeſſor der Phyſiologie zu Leipzig. Wir haben von ihm drey Werke erhalten, die in ihrer Art claſſiſch ſind, und von jedem ſtudirt werden müſſen, der ſich für Philoſophie intereſſirt. Dieſe ſind ſeine Philoſophi-

 ſchen

ſchen Aphorismen, die als ein ſyſtematiſches Lehrbuch der Philoſopie überhaupt zu betrachten ſind; ſeine Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweiſe; und ſeine Quaeſtiones phyſiologicae, die mehrere in die Pſychologie und Anthropologie einſchlagende lehrreiche und intereſſante Abhandlungen enthalten. Die einzelnen Vorſtellungsarten und Behauptungen anzugeben, in welchen ſich P. unterſcheidet, iſt hier nicht der Ort; ich will mich nur auf das einſchränken, was ſeiner Philoſophie und Manier überhaupt eigen iſt. Er gehört mehr zu den eigentlichen Leibnizianern, als irgend einer der neuern Philoſophen; jedoch iſt er Leibnizen nicht unbedingt gefolgt, ſondern er hat Vieles in dem Syſteme desſelben geändert und berichtigt; nur in den Hauptgrundſätzen, namentlich was die Theorie des Erkentnißvermögens betrifft, iſt er dem Leibniz getreu geblieben. Er hat ferner das Verdienſt, anatomiſche, phyſiologiſche, medicinſche Kentniſſe auf die Pſychologie und Anthropologie angewandt, und dadurch zur Vervollkomnung dieſer Diſciplinen beträchtlich beygetragen zu haben. Die Benutzung ſeiner Neuen Anthropologie für Aerzte und Weltweiſe wird nur dadurch Vielen erſchwert, daß ſie ſchon nicht gemeine Kentniſſe der Anatomie, Phyſiologie, und der dahin gehö-

hörigen wiſſenſchaftlichen Sprache voraus⸗ ſetzt; daher iſt das Buch für Viele ein Schatz, wozu der Schlüſſel fehlt, und hier⸗ aus iſt zu erklären, daß es bey weitem nicht das Aufſehn erregt hat, was es ſeinem in⸗ nern Werthe nach, den es für Kenner hat, hätte erregen ſollen. Mit der dogmatiſchen Darſtellung des philoſophiſchen Lehrbegriffs hat P. die Geſchichte der vornehmſten ein⸗ zelnen Dogmen verbunden, und auch in dieſer Hinſicht ſind ſeine Schriften lehrreich. In Anſehung ſeiner Schreibart hat er eine Eigenheit. Er ſtellt die Worte ſo, wie ſie der logiſchen Potenz der Ideen nach einan⸗ der folgen und regieren, nicht wie ſie der ge⸗ meine Sprachgebrauch folgen läßt. Bey Aphorismen iſt dieſe Eigenheit der Schreib⸗ art erträglich, und hat zuweilen ſogar ihre Annehmlichkeiten; auch hat P. das An⸗ ſtößige derſelben oft ſehr künſtlich zu ver⸗ meiden oder zu verſtecken gewußt; aber bey zuſammenhängenden längeren Perioden wird ſie bald beleidigend, und iſt auch einigen Nachahmern ſehr verunglückt.

## §. 2136.

Eine ſehr genaue Analyſe des Empfin⸗ dungs⸗ und Vorſtellungsvermögens unter⸗ nahm Johann Nicolaus Tetens, zuerſt

Profeſſor der Philoſophie zu Kiel, hernach Etatsrath in Kopenhagen, in ſeinen: Philoſophiſchen Verſuchen über die menſchliche Natur und ihre Entwickelung (Leipzig 1777 II B. 8). Er verband damit auch noch andere Unterſuchungen, die in die Metaphyſik einſchlagen, über das Seelenweſen überhaupt, über die Unſterblichkeit der Seele, über die Freyheit. Zur Kentniß der älteren gangbaren Philoſophie in Deutſchland in der nächſten Periode vor Kant darf dies Werk nicht vernachläſſigt werden, und auch unabhängig von dieſer Beziehung liefert es zur Philoſophie als Wiſſenſchaft ſelbſt einen ſehr ſchätzbaren Beytrag. Das Werk iſt noch nicht vollendet; es iſt aber ſeit der Verſetzung des Verfaſſers nach Kopenhagen nichts mehr davon erſchienen. Der Gang, welchen Tetens genommen hat, läßt ſich hier ohne zu große Weitläufigkeit nicht verfolgen, und doch würde die Darſtellnng desſelben ohne eine gewiße Umſtändlichkeit nicht deutlich genug werden. Ich will alſo nur kurz einige Reſultate angeben, welche T. ſelbſt aus ſeinen Unterſuchungen gezogen hat. Zu den Wirkungen der menſchlichen Erkentnißfähigkeit überhaupt ſind nur drey Seelenvermögen erfoderlich, das Gefühl, das Vorſtellungsvermögen, und die Denkkraft.

Füh-

Fühlen, Vorſtellen und Denken aber ſind Aeußerungen einer und derſelben Grundfähigkeit, und nur darin von einander unſchieden, daß das Princip derſelben in verſchiedenen Richtungen auf verſchiedne Gegenſtände mit größerer oder geringerer Selbſtthätigkeit wirkt, ſofern es bald wie ein fühlendes, bald wie ein vorſtellendes, und bald mehr wie ein denkendes Weſen ſich offenbart. Gefühl und Receptivität ſind ein und dasſelbe Vermögen der Seele. Hingegen das Vorſtellen und Denken ſind Folgen der thätigen Kraft, mit welcher die Seele etwas hervorbringt, wenn ſie gefühlt hat. Die Seele beſitzt alſo Receptivität und Activität, oder wie wir es itzt nennen würden, Spontaneität. Das Vorſtellungsvermögen und die Denkkraft beſchäfftigen ſich mit ſchon gefühlten Modificationen; die Thätigkeit der Seele iſt hier eine innere. Die Seele wirkt aber auch ſolche Veränderungen, die keine Vorſtellungen ſind, wenn ſie entweder neue Beſtimmungen ihres innern Zuſtandes hervorbringt, oder auſſer ſich auf ihren Körper wirkt. Bey dieſer Thätigkeit geht die Seele ſo zu ſagen aus ſich heraus. Wenn man die neuen Veränderungen, welche die Seele hervorbringt, weil ſie doch gefühlt werden müſſen, Empfindungen nennen will, ſo laſ-

laſſen ſich alle möglichen Aeußerungen der Seele auf zwey Claſſen bringen, **Empfindungen** und **Vorſtellungen**. Das Vermögen der Seele zu den neuen Veränderungen ſelbſt, da es ſich doch in ſeiner Art vom bloßen Fühlen ſowohl, als vom Vorſtellen und Denken unterſcheidet, nennt T. Thätigkeitskraft oder den **Willen**. So legt er der Seele überhaupt drey Grundvermögen bey, a) das **Gefühl**, welches die Empfänglichkeit für die Eindrücke der Objecte und für die unmittelbaren Seelenwirkungen in ſich begreift; b) den **Verſtand** als das Vermögen des Vorſtellens und Denkens; c) die ſogenannte Thätigkeitskraft oder den **Willen**. Sofern die Seele originale Veränderungen ſowohl in ihrem eigenen Zuſtande, als im Körper hervorbringen kann, beſitzt ſie **Selbſtmacht**; oder wir empfinden in uns ein Vermögen der **Freyheit**. Daß ein ſolches Vermögen wirklich exiſtire, und daß der Menſch die Freyheit in dem Sinne beſitze, als dynamiſch erſte Urſache eine Handlung ohne allen äußern Beweggrund anfangen und wieder abändern zu können, hält T. für unerweislich. Die Indeterminiſten, ſagt er, ſind ſchuldig, hiervon eine irgend vollſtändige Beobachtung beyzubringen; denn in allen Fällen, worauf ſie ſich berufen können, iſt es bis zur Evidenz ge-

gewiß, daß uns nicht alle individuelle Umſtände, die auf eine Handlung einwirkten, bekannt ſind. Wenn Jemand ſpazieren reitet, ſo glaubt er doch mit Ueberzeugung, er hätte auch auf irgend einem andern Wege reiten können, und es habe bloß von ihm abgehangen, daß er dieſen Weg gewählt habe. Er fühlt alſo allerdings ein Vermögen der Freyheit in ſich, und handelt nach dieſem Gefühle. Wenn er aber ſich genau nach den Umſtänden erkundigt, die ihn bewogen, gerade dahin, und auf dieſem Wege zu reiten, ſo wird er finden, daß doch immer äußere Beweggründe vorhanden waren, die ihn determinirten. Alſo die pſychologiſche Freyheit der Seele läßt ſich aus der Empfindung darthun, hingegen nicht die metaphyſiſche, der vielmehr die Erfahrung ſelbſt zu widerſprechen ſcheint. T. glaubte übrigens, daß es an der pſychologiſchen Freyheit für das moraliſche Bedürfniß genug ſey, da auch die metaphyſiſche objectiv ſtatt finden könne, wenn ſie gleich für uns unbegreiflich und unerweislich wäre. Erſcheint hier T. gewißermaßen als Determiniſt, ſo iſt er dagegen ein entſchiedener Immaterialiſt. Er zeigt die auffallende Verſchiedenheit, die zwiſchen unſeren Vorſtellungen von der Materie und zwiſchen denen iſt, welche uns das Selbſtbewußtſeyn

 von

von einem fühlenden und denkenden Weſen giebt. Die Argumente der Materialiſten werden zum Theile von ihm überaus ſcharfſinnig und bündig widerlegt. Durch das Gefühl des Ich hält er ſich berechtigt, eine ſolche Einfachheit desſelben, das heißt bey ihm der Seele ſelbſt, anzunehmen, die aus unabgeſonderten Theilen beſteht, ſo daß eine Veränderung des einen Theils ſich über das Ganze verbreitet, und das Ich ein von allen demjenigen ſpeciſiſch verſchiedenes Weſen iſt, was wir uns als ein körperliches Orgau vorſtellen. Auch aus dem Zuſammenfaſſen des Mannichfaltigen zur Einheit in der Erkentniß folgert er eben ſo, wie Mendelsſohn, die Unkörperlichkeit der Seele. Er legt ihr aber doch eine ideale Ausdehnung bey, nicht eine räumliche, und glaubt daraus die Möglichkeit erklären zu können, wie das Mannichfaltige in der Seele als Einheit exiſtire, da die Materialiſten immer von der Unerklärbarkeit dieſes einen Einwurf gegen die Einfachheit der Seele entlehnen. — Die Ideenaſſociation wird vom T. folgendermaßen erläntert: Die Empfindung hinterläßt gewiße Spuren ſowohl im Gehirne, als im Seelenſubjecte, die eine Leichtigkeit oder Fertigkeit bewirken, der ehemaligen Empfindung ähnliche Modificationen anzunehmen. Hierauf beruhen das Gedächtniß

niß und die Erinnerungskraft. Mittelſt der letzteren aſſociiren ſich die Ideen ganz unwillkührlich, wenn wir nehmlich die Erinnerungskraft nicht beſonders anſtrengen oder auf beſondre Ideen richten.

§. 2137.

Ein philoſophiſcher Denker, der auch ſeine Vorſtellungsart auf pſychologiſche Unterſuchungen gründete, iſt Johann Georg Heinrich Feder. Er war zuerſt Profeſſor der griechiſchen und hebräiſchen Sprache am Gymnaſium zu Coburg, wurde von dort nach Göttingen berufen, wo er eine anſehnliche Reihe von Jahren als einer der beliebteſten und wegen ſeines Geiſtes und Charakters allgemein verehrteſten Lehrer gewirkt hat, und lebt noch gegenwärtig in verdienſtvoller Thätigkeit zu Hannover als Director des Georgianum's daſelbſt. Feder ward gleich beym Antritte ſeiner ſchriftſtelleriſchen Laufbahn berühmt durch ſeinen neuen Emil, ein Buch, das vernünftigere pädagogiſche Grundſätze auf eine intereſſante Art darſtellte, und durch ein deutſches Compendium der Logik und Metaphyſik, zweckmäßiger und geſchmackvoller eingerichtet und geſchrieben, als die auf den Univerſitäten und Schu-

len

len damals noch herrſchenden lateiniſchen. Sein vornehmſtes Beſtreben war hier, die Philoſophie faßlich für den Gemeinſinn vorzutragen, und in beſtändiger Uebereinſtimmung mit der Erfahrung und der wirklichen Welt zu erhalten. Er verband daher die Logik mit der Pſychologie, und brauchte die letztere als Propädeutik zu jener, theils um die Logik dadurch mehr aufzuklären, theils um ihr auch für das Studium, zumal bey jungen Leuten, größern Reiz zu geben. In der Pſychologie neigte er ſich mehr zu dem Lockiſchen Syſteme, als zu dem Leibniz Wolfiſchen; er verwirft alle angebohrne Begriffe als ſolche, und leitet alle Erkentniß aus der Erfahrung ab, ſelbſt die Vorſtellungen von Raum und Zeit, und folglich auch die Mathematik. Natürlich hat Feder, da er den Fortgang der philoſophiſchen Literatur ſehr aufmerkſam begleitete und ſtudirte, von Zeit zu Zeit an ſeinem philoſophiſchen Glaubensbekentniſſe geändert, und das zeigt ſich, zur Ehre ſeiner philoſophiſchen Muſe, in den verſchiedenen Ausgaben jenes Lehrbuchs, deren keine mit der andern harmonirt, und jede eine Frucht gereifterer Einſicht iſt. Beſonders änderten ſich ſeine Ideen in den letztern Jahren ſeines Göttingiſchen Aufenthalts durch den Einfluß der Kantiſchen Philoſophie und die Streitigkeiten,

ten, die er darüber hatte. In der Meta-
phyſik iſt er ein liberaler Eklektiker. Man-
che Materien, die ihrer Natur nach zu ſpitz-
findig und trocken ſind, hat er ganz beſei-
tigt; ſehr viele läßt er unentſchieden und
bringt Gründe für und wider vor, ohne ein
beſtimtes dogmatiſches Reſultat zu ziehen;
überhaupt aber nimt er auch hier immer auf
den Gemeinſinn Rückſicht, um nicht gegen
dieſen zu verſtoßen, ohne daß man ihm doch
mit Grunde vorwerfen könte, er habe dem
Rechte der ſtreng wiſſenſchaftlichen philoſo-
phiſchen Speculation, die doch auch den Ge-
meinſinn nie empören darf, zu viel verge-
ben. Die Lehren vom Daſeyn Gottes, von
der Vorſehung, von der Freyheit, von der
Unſterblichkeit der Seele, haben, des prakti-
ſchen Bedürfniſſes wegen, in ſeiner Philo-
ſophie vorzugsweiſe einen dogmatiſchen Cha-
rakter. Auſſerdem würden etwa noch fol-
gende Puncte zu den Eigenthümlichkeiten der
Federſchen Metaphyſik gehören. Erſtlich:
Sie iſt entſchieden dem Idealismus entge-
gengeſetzt. Den Streit über die objective
Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Dinge,
der in den nächſt verfloßenen Decennien die
ſpeculativen Köpfe ſo ſehr beſchäfftigt hat,
erklärt ſie für einen bloßen Wortſtreit. Der
Idealiſt muß doch zugeſtehen, daß bey ge-
ſundem Zuſtande des Menſchen ein gewißer
ob-

objectiver Schein, der Gegenſtände und deren Beſchaffenheiten darſtellt, beſtändig ſich gleich und regelmäßig iſt. Denn ſeine eigenen Vorſtellungen, die auf einen ſolchen objectiven Schein hinweiſen, leugnet der Idealiſt nicht ab. Was er aber einen beſtändigen und regelmäßigen objectiven Schein nennt, das nennen alle übrige Menſchen Realität. Der ganze Streit über ſubjective und objective Wahrheit iſt alſo im Grunde eine Logomachie. Der Idealiſt nimt an, daß wir durch unſere Empfindungen nur erkennen, was ein Ding für unſere ſinnlichen Organe iſt, und folglich auch für unſern Verſtand ſeyn kann. Eine andere Erkentniß giebt es aber für den Menſchen überhaupt nicht. Wenn alſo der beſtändige Schein für uns Realität iſt, und die Dinge uns nur das ſind, was ſie bey der natürlichen Empfindung uns zu ſeyn ſcheinen; ſo müſſen wir diejenigen Beſchaffenheiten, mit welchen ſie uns erſcheinen, auch ihre objectiven Beſchaffenheiten nennen; und es iſt daher ungereimt zu behaupten, daß alle Menſchen nicht recht empfinden, ſobald ſie wirklich etwas auf eine übereinſtimmende Weiſe empfinden. Jeder ſetzte alſo über dieſe Materie folgende Grundſätze feſt: 1) Was alle Menſchen nicht anders, als ſo denken können, das iſt ſo, das iſt wahr

und wirklich. 2) Was allen Menſchen natürlicherweiſe ſchön ſcheint, das iſt es auch wirklich. 3) Was allen Menſchen vermöge der natürlichen Triebe und Empfindungen recht oder unrecht ſcheint, das iſt es auch wirklich. Zweytens: Den Satz vom Grunde oder von der Cauſſalität erklärt Feder für eine Folge der Uebereinſtimmung aller Erfahrung; er leitet ihn alſo ebenfalls aus der Erfahrung her. Er glaubte hier einen Mittelweg zwiſchen Hume und Kant einſchlagen, und dabey die Lockiſche Theorie behaupten zu können. Der Satz vom Grunde ſollte nicht zufällig ſeyn, ſondern Gewißheit haben, ſoferne er durch die Erfahrung ohne Ausnahme beſtätigt würde; er ſollte aber gleichwohl nicht ein angebohrnes reines Verſtandesprincip der Syntheſis ſeyn, wie Kant annahm. Hier ſtreitet inzwiſchen gegen F. hauptſächlich, daß der Satz vom Grunde eigentlich durch die Erfahrung gar nicht wirklich bewährt wird, indem die Erfahrung bloß die Folge der Erſcheinungen nach einander, aber nicht das nothwendige Cauſſalverhältniß derſelben darſtellt. Auſſer der Pſychologie, Logik und Metaphyſik hat Feder auch vorzüglich die praktiſche Philoſophie bearbeitet. Seine Lehrbücher über die dahin gehörigen Diſciplinen ungerechnet, haben wir von ihm ein größeres Werk über

den menſchlichen Willen, das für die Theorie der praktiſchen Seelenvermögen überhaupt, namentlich für die empiriſche Moralphiloſophie, eines der lehrreichſten und vortrefflichſten iſt, die wir beſitzen. In wiefern er in Anſehung der philoſophiſch praktiſchen Principien ein Gegner des Kantiſchen Syſtems war, davon werde ich weiter unten umſtändlicher reden. Die populare Methode, und der nach der Beſchaffenheit der Philoſophie vor Erſcheinung der Kantiſchen Schriften zweckmäßige Eklekticismus Feder's, verbunden mit einer beſcheidenen Skepſis in Hinſicht auf ſolche Gegenſtände, die ihrer Natur nach problematiſch ſind, und wohl immer bleiben werden, verſchafften ſeinen Lehrbüchern einen ſehr ausgebreiteten Beyfall, und ſie ſind eine Zeitlang auf ſehr vielen Schulen und Univerſitäten Deutſchlands beym philoſophiſchen Unterrichte zum Grunde gelegt worden. In den letztern Jahren während der durch Kant's, Reinhold's, und Fichte's Philoſophie veranlaßten Streitigkeiten iſt ihm, wie mehr andern der ältern philoſophiſchen Lehrer, denen jene Schriftſteller keine Ueberzeugung abgewannen, häufig von einſeitigen Zeloten Unrecht gethan. Gegenwärtig ſcheint er ſich dem Streite ganz entzogen zu haben. Einer mündlichen Aeuſſerung gegen den Verfaſſer die-

dieſes Lehrbuchs zufolge hat er ein größeres Werk über die Philoſophie ausgearbeitet, das ſeine geprüfteſte Ueberzeugung enthalten, aber erſt nach ſeinem Tode erſcheinen ſoll. Dann wird alſo das Publicum erfahren, bey was für Reſultaten er nach einem unter philoſophiſchen Studien zugebrachten nicht kurzen Leben geglaubt hat, ſich beruhigen zu können oder zu müſſen.

## §. 2138.

Mit den bisher genannten deutſchen Philoſophen in der Periode vor der kritiſchen Philoſophie will ich die hiſtoriſche Notiz von einigen andern merkwürdigen philoſophiſchen Schriftſtellern verbinden. Dahin gehört **Hermann Samuel Reimarus**, geb. zu Hamburg 1694, Profeſſor am Gymnaſium daſelbſt, geſt. 1765. Durch Gründlichkeit und Deutlichkeit übertraf er zuvörderſt alle ſeine Vorgänger in der compendiariſchen Behandlung der **Logik**. Seine **Vernunftlehre** aus den Sätzen der Einſtimmung und des Widerſpruchs hergeleitet, hat lange mit Recht für ein claſſiſches Buch gegolten, und iſt es noch. Mehr Intereſſe für die wiſſenſchaftliche Philoſophie haben jedoch ſeine Abhandlungen über die natürliche

Theologie, die 1754 zuerſt herauskamen. Den kosmologiſchen Beweis des Daſeyns Gottes führte er hier aus der nothwendigen Schöpfung der Menſchen und Thiere. Der Anfang dieſer kann nicht natürlich erklärt werden, da in der Materie weder das Princip des Lebens, noch das Princip einer zweckmäßigen Organiſation enthalten iſt; man alſo nothwendig zur Erklärung eine übernatürliche verſtändige Urſache zu Hülfe nehmen muß. Auf eine andere Art führte er eben dieſen Beweis aus der Gleichgültigkeit der Natur gegen Exiſtenz und Nichtexiſtenz. Kein Ding iſt in der materiellen Schöpfung um ſeiner ſelbſt willen vorhanden; es erkennt auch weder ſich ſelbſt, noch andere Dinge; daher könte es ſeyn, oder auch nicht ſeyn, und würde im letztern Falle nichts vermiſſen. In dieſer Beziehung hat die Welt gar keine innere phyſiſche Vollkommenheit. Da nun doch die lebloſe Natur exiſtirt, und zu Einem Ganzen zweckmäßig hinwirkt; wiewohl jedes einzelne Ding für ſich blind wirkt, ſo muß ein Zweck in der Welt liegen, der außerhalb jenem einzelnen Dinge iſt, und es muß ein Weſen vorhanden ſeyn, welches der Natur dieſen Zweck theils vorſchreibt, theils ſie zur Erreichung desſelben hinleitet. Um der empfindenden und vernünftigen Subſtanzen willen können

nen

nen wohl einzelne Dinge vorhanden ſeyn; aber da jene ſelbſt zufällig ſind, und auch den Weltzweck zu verfolgen haben; ſo muß noch außer ihnen ein göttliches Weſen gedacht werden, welches den Weltzweck möglich macht und ſelbſt ausdrückt. Die lebloſe Natur alſo, und auch die belebte und vernünftige, ſind um der Gottheit willen vorhanden, und müſſen von dieſer ihr Daſeyn empfangen haben. Reimarus leugnete die Ewigkeit der Weltſchöpfung; er nahm ſie als in der Zeit geſchehen an; denn Gott könne ſeine eigenthümlichen Eigenſchaften nicht auf die Welt übertragen, noch eine Welt von Ewigkeit her erſchaffen, da hierzu eine unendliche und doch vergangene Cauſalreihe erfodert werde; wenn Gott alſo habe ſchaffen wollen, ſo habe er in der Zeit ſchaffen müſſen, oder die Welt muß einen Anfang gehabt haben. Die Eigenſchaften Gottes leitete R. theils aus dem Begriffe eines nothwendigen Weſens her, theils aus den nothwendigen Abſichten, die ſich in der Welt finden. Ueberhaupt hat er das Verdienſt, die Phyſikotheologie ſehr ausgebildet, und zu dem Grade moraliſcher Gewißheit erhoben zu haben, deßen ſie nur fähig iſt. — Die Unkörperlichkeit der Seele ſuchte R. aus der Empfindung darzuthun, es ſey immer ein und daſſelbe Subject in

uns, welches die verſchiedenen Eindrücke aufnehme, ſammle und bearbeite. Aus der Unkörperlichkeit der Seele folgerte er ihre Unſterblichkeit. Unter andern Gründen, welche er außerdem für dieſe benutzte, berief er ſich auch auf diejenigen Anlagen und Fähigkeiten des Menſchen, deren Zweck in dieſem körperlichen Leben nicht erreichbar ſey, und die gleichwohl nicht zwecklos ſeyn könten. — Sehr berühmt iſt auch ein anderes Werk des Reimarus: Betrachtungen über die Kunſttriebe der Thiere (Hamburg; 1762. 8). Er wurde durch ſeine phyſikotheologiſchen Studien auf dieſe Unterſuchungen geführt; ſie ſind in ihrer Art in Deutſchland einzig geblieben; und auch nach dem, was die Ausländer geleiſtet haben, iſt die Pſychologie der Thiere noch ein ſehr wenig angebautes Feld. Das Reſultat der Entdeckungen des R. war, daß den edlern Thieren Vorſtellungsvermögen, Gedächtniß und Phantaſie zukommen; hingegen nicht das Vermögen der Abſtraction, alſo auch nicht Urtheilskraft und Schlußvermögen. Am auffallendſten iſt der Unterſchied des praktiſchen Seelenvermögens der Thiere von dem menſchlichen. Das Thier hat keine Freyheit; es iſt alſo auch keiner Reflexion über ſeine Handlungen fähig; ſondern richtet ſich in allen ſeinen Thätigkeiten

nach

nach den Trieben des Inſtincts und nach thieriſchen Gefühlen.

§. 2139.

Bald nach Reimarus ward die wiſſenſchaftliche Logik ſehr gründlich bearbeitet von Johann Heinrich Lambert. Er war gebohren 1728 zu Mühlhauſen im Sundgau. Sein Vater war ein Refügié, ein armer Schneider, der auf den Unterricht und die Bildung des Sohnes wenig oder nichts verwenden konte; dieſer hatte alſo eine ſehr mühſelige Jugend. Im J. 1745 wurde er Hofmeiſter der Söhne eines Herrn von Salis, die er auf Univerſitäten führte, und nachher auf ihren Reiſen begleitete. In der Folge ward er durch ſeine Schriften als Mathematiker und Philoſoph berühmt. Friedrich der Große ernannte ihn zum Mitgliede der Akademie der Wiſſenſchaften und zum Oberbaurathe. Er ſtarb im J. 1777. Sein bekantes philoſophiſches Werk iſt: Neues Organon; Leipzig 1764; in zwey Bänden. 8. In dieſem bemühte er ſich die Logik gründlicher und vollſtändiger darzuſtellen, und wählte zu dem Ende auch eine neue Bezeichnungsart, um ſie einer mehr mathemathiſchen Behandlung fähig zu

zu machen. Eine ähnliche Idee hatte damals auch Ploucquet in Tübingen, von deßen Methode bereits im ſiebenten Theile dieſes Lehrbuchs Proben gegeben ſind. Das größte Verdienſt hat ſich Lambert um die Syllogiſtik erworben, und in Anſehung dieſer iſt ſein neues Organon claſſiſch für Jeden, der tiefer in jene eindringen will. Er verfuhr hier ſo genau, daß er z. B. auch von jeder ſyllogiſtiſchen Figur den Grund ihrer Eigenthümlichkeit aufſuchte, und ihre Vorzüge und Mängel angab. Beſonders merkwürdig iſt auch Lambert's Theorie von den einfachen Begriffen, auf die er ſeine Architektonik, als eine Wiſſenſchaft von den Erkentnißprincipien überhaupt gründete. Jede Zergliederung zuſammengeſetzter Begriffe führt auf einfache. Je weiter wir in dieſer Zergliederung kommen, deſto rein gedachter muß auch unſere wiſſenſchaftliche Erkentniß werden. Dieſe Erkentniß würde ganz rein ſeyn, wenn wir alle einfache Grundbegriffe kennen gelernt, und mit Worten ausgedrückt hätten, und auch das Princip zu der Möglichkeit ihrer Zuſammenſetzung wüßten. Die Erfahrung giebt zum Bewußtſeyn jener Grundbegriffe nur die Veranlaſſung; der Möglichkeit nach liegen ſie im Verſtande, und auch in der Wirklichkeit ſind ſie bloß Erzeugniße deſſelben.

Man

Man ſieht, daß Lambert zu einer Theorie des reinen Verſtandes mit Kant einen ähnlichen Anſchlag hatte; nur wurde er durch das Vorurtheil irre geleitet, daß die Grundbegriffe einfache ſeyn müßten, und hauptſächlich gebrach es ihm an einem Kriterium, die Sinnlichkeit und den Verſtand ſpecifiſch zu unterſcheiden. Was die eigentlichen Functionen des Verſtandes betrifft, die Syntheſis und die Analyſis, ſo war er auch mit den Gründen dieſer, und ihrer Beziehung nicht nur auf das Denken, ſondern auch auf das Erkennen, nicht im Klaren. Er begieng in der Aufſuchung der einfachen Begriffe denſelben Fehler, welchen Locke begieng, daß er ſolche Begriffe für unauflöslich hielt, welche es nur den Sinnen nach ſind, aber vom Verſtande wohl aufgelöſt werden können. Zu den einfachen Begriffen rechnet er z. B. folgende: Ausdehnung, Solidität, Bewegung, Exiſtenz, Dauer, Succeſſion, Einheit, Bewußtſeyn, Bewegungskraft, Wollen u. a. Mittelſt dieſer Grundbegriffe glaubte er den Weg zu einer wiſſenſchaftlichen Grundlehre, die er nun Architektonik nannte, gebahnt zu haben. Aus den einfachen Begriffen wollte er die allgemeinen metaphyſiſchen Wahrheiten zuſammenſetzen. Aber gerade weil er in der Aufſuchung jener allgemeinen Grundbegriffe nicht glücklich ge-

weſen war, und er die reinen Anſchauungen des Raumes und der Zeit mit Verſtandesbegriffen verwechſelte, ſo konte ihm ſein Unternehmen nicht gelingen. Man findet z. B. in ſeiner Architektonik auch folgende Axiome: Jede Zeit hat ihren beſtimten Anfang. — Jedes Ding muß im Raume ſeyn u. dgl.

## §. 2140.

Während Reimarus, Lambert, Ploucquet, u. a. ſich ſo eifrig beſtrebten, der Logik und Metaphyſik eine größere wiſſenſchaftliche Strenge und Wahrheit zu verſchaffen, trat ein philoſophiſcher Schriftſteller auf, deſſen Namen noch gegenwärtig unter uns in dem lebhafteſten Andenken iſt, und der die entgegengeſetzte Richtung nahm. Dieſer war Johann Bernhard Baſedow. Er verdient in der Geſchichte der Philoſophie eine Stelle nicht bloß wegen der Revolution, die er im Erziehungsfache theils bewirkt hat, theils bewirken wollte, ſondern auch wegen ſeiner originalen Anſicht und Behandlung der Philoſophie ſelbſt. Seine Lebensgeſchichte iſt zu verwickelt, als daß ſie hier ausführlich erzählt werden könte; ich will nur die Hauptumſtände angeben. Er wurde gebohren zu Hamburg

1723,

1723, und war der Sohn eines Perükenmachers. Seine erſte Bildung bekam er auf dem Gymnaſium daſelbſt, und überhaupt verdankte er den Lehrern deſſelben, was man bey ihm eine gelehrte Grundlage nennen konte. Er erinnerte ſich auch nachher, da er über Erziehung und literariſchen Unterricht ſchon ſein eigenes Ideenſyſtem hatte, einiger ſeiner Lehrer immer mit großer Achtung und Dankbarkeit. Er ſtudirte auf mehr Univerſitäten, und lebte hernach eine Zeitlang zu Altona und Hamburg, wo er ſich hauptſächlich mit Privaterziehung und Schriftſtellerey über Philoſophie und Erziehungsweſen beſchäfftigte, bis es ihm gelang, das Philanthropin in Deſſau zu Stande zu bringen. Hier hatte er mit den von ihm angeſtellten Lehrern eine Menge Streitigkeiten und Zänkereyen, die größtentheils im Publicum laut wurden, und da ſie den Erziehern von beyden Theilen eben nicht zur Ehre gereichten, das Meiſte dazu beytrugen, daß das Inſtitut nie recht gedeihen wollte. Baſedow war allerdings ein auſſerordentlicher Kopf; er hatte einen ſehr geſunden Verſtand und einen natürlich guten Charakter; aber er hatte dabey ein ſehr leidenſchaftliches Temperament, wovon Uebereilung und Inconſequenz in ſeinen Planen und Mitteln die Folgen

waren. Seine Entwürfe wurden ſchnell von ihm gefaßt, und anfangs arbeitete er raſtlos und mit unglaublichem Eifer an ihrer Ausführung; aber das Feuer erkaltete; er gab oft einen Entwurf ſo ſchnell wieder auf, wie er ihn gefaßt hatte, und machte bald einen neuen. So ſind in ſeiner pädagogiſchen Laufahn Plan auf Plan, Vorſchlag auf Vorſchlag gefolgt, wovon er doch nur die wenigſten reiflich überdacht, oder bey Ausführung derſelben beharrt hätte. Nach dieſem ſeinen Temperamente und ſeiner Art zu verfahren darf man ſich nicht wundern, daß er bey ſeiner Reformation des Erziehungsweſens in fehlerhafte Extreme gerieth, und das Gute wieder verdarb, was jene wirklich hatte oder hätte haben können, und was er beabſichtigte. Dies zog ihm eine beträchtliche Zahl von Gegnern zu, die das Alte eben ſo lebhaft und bitter vertheidigten, wie er es angegriffen hatte, und bey dieſen Streitigkeiten kamen auch manche Blößen des neuen pädagogiſchen Weſens an das Licht. Es traten auch noch andere nachtheilige Umſtände ein. B. liebte beſonders den Trunk und ſchweifte nicht ſelten darin aus; ſeine Finanzen waren faſt immer in Unordnung, wodurch er ſich genöthigt ſah, zuweilen unedle Mittel zu brauchen, zu projectiren, bloß um dem Publicum Geld abzu-

zulocken u. w. Mehrere ſeiner literariſchen Unternehmungen, vornehmlich in den letztern Jahren ſeines Lebens, ſind bloß mercantiliſch geweſen; daher er auch zuletzt nicht bloß als Pädagog, ſondern auch als Schriftſteller, faſt ganz ſeinen Credit verlor. Er ſtarb im J. 1785.

## §. 2141.

Ehe ich Baſedow's pädagogiſche Ideen im allgemeinen charakteriſire, will ich etwas erinnern über ſeine beyden frühern philoſophiſchen Werke: 1) Philalethie oder neue Ausſichten in die Wahrheit und Religion der Vernunft bis in die Grenzen der Offenbarung (Altona 1764 II. Th. 8). 2) Theoretiſches Syſtem der geſunden Vernunft (Altona 1765. 8). Sein Zweck war hierbey, alles Studium der Philoſophie auf das eigene Intereſſe des Menſchen und das Bedürfniß der Glückſeligkeit zu lenken, und ſtatt einer demonſtrativen Wiſſenſchaft in Sachen der Metaphyſik einen Glauben einzuführen. Er erklärte daher gleich die Philoſophie überhaupt für einen gründlichen Vortrag gemeinnütziger Erkentniſſe, theilte ſie ein in Anthropologie und Theologie, und behandelte ſie ſo popular,

wie ſie noch nie in Deutſchland behandelt war. Alles Wiſſen als ſolches war ihm precär, und ſelbſt der Begriff der Wahrheit blieb bey ihm ſchwankend. Wahrheit, ſagt er, iſt derjenige Werth unſerer Gedanken, vermöge deſſen ſie mit feſtſtehendem Beyfalle angenommen werden, wenn wir unſerer Glückſeligkeit gemäß denken wollen. Hierdurch wird die Wahrheit etwas ganz individuell ſubjectives; denn ſie hängt nun von den individuellen Begriffen ab, die Jeder mit ſeiner Glückſeligkeit verbindet, und ſo läuft der Begriff der Wahrheit immer mit dem Begriffe der Glückſeligkeit in einem Cirkel herum. Baſedow zog hieraus die Folgen: a) Alle unſere ſinnlichen Urtheile ſind wahr, inwieferne die Gegenſtände wirklich und mit Beyfalle durch die Verſtandeskräfte gedacht werden. b) Alle Grundſätze ſind wahr, die man glaubt, ſobald man ſie verſteht. c) Alle Schlußfolgen ſind wahr, von denen man ſich überzeugt fühlt, ſobald man ſich jener Grundſätze lebhaft erinnert. Die letztere Art von Gewißheit nannte Baſedow die mathematiſche. Den Werth der Analogie erhöhte er mehr, als alle ſeine Vorgänger. Er behauptete, ſie ſey die einzige treue Lehrerin außer dem Gebiete der Mathematik; auf ſie allein wollte er nur den Satz des zureichenden Grundes bauen,

und den Gebrauch dieſes nur ſo weit verſtatten, als ſich überhaupt analogiſch ſchließen laſſe. Er gab ihm auch einen andern Namen, und nannte ihn den Hauptſatz von den Urſachen oder von der Regelmäßigkeit der Folgen. Da B. dem gemeinen Menſchenſinne ſo viel Autorität einräumte, ſo verwarf er auch alle philoſophiſche Syſteme, welche demſelben zu widerſprechen ſcheinen, den Idealismus, die Monadenlehre und die präſtabilirte Harmonie. Am meiſten diſputirt er gegen die Monadenlehre. Um ſie zu widerlegen, brauchte er unter andern auch folgendes Raiſonnement: Wenn die Monadenlehre bey zwey Monaden A und B widerſinnig iſt, ſo iſt ſie es auch bey allen. Die Monade A denkt dasjenige, was in ihr und der Monade B vorgeht; in ihr aber geht nichts als das Vorſtellen vor; ſofern ſie alſo ſich ſelbſt denkt, denkt ſie an ihre Vorſtellungen; dieſe aber müſſen doch einen Gegenſtand haben; der Gegenſtand kann kein anderer ſeyn, als die Monade B und ihr Zuſtand; indem alſo A an die Monade B denkt, denkt ſie eine von ihrer eigenen verſchiedene Denkart. Dazu kann in ihr ſelbſt der Grund nicht liegen. Haben aber die Vorſtellungen der Monade keinen Gegenſtand, ſo ſind ſie nichts. Dies war eben kein bündiges Raiſonnement. — Zum

Be-

Beweiſe des Daſeyns Gottes verlangte Baſedow folgende Axiome, die er ſelbſt für unumſtößlich hielt: 1) Das Axiom von der Urſache: Alles, was einen Anfang hat, iſt durch eine vorgängige Urſache zur Wirklichkeit gekommen; dies beruht auf einer allgemeinen Erfahrung; 2) Das Axiom von der verſtändigen Urſache: Die mannichfaltige Uebereinſtimmung der Dinge mit einer ordentlichen Abſicht iſt auch nicht ohne Abſicht da, und wird fortdaurend durch eine ſolche Abſicht gewirkt; 3) Das Axiom von der zweckmäßigen Beſchaffenheit der Welt; dieſe ſuchte er aus der Betrachtung der Sinnenwelt darzuthun; 4) Das Axiom vom Uebergewichte des Guten in der Welt; 5) Das Axiom: Jede Reihe von Urſachen und Wirkungen gründet ſich auf eine einzige erſte Urſache. Wurden dieſe Sätze zugeſtanden, ſo war freylich der Beweis des Daſeyns Gottes ſehr leicht zu führen. Baſedow's Philalethie hat beygetragen, vornehmlich bey dem erſten Enthuſiasmus, der in Deutſchland für ihn rege wurde, die wiſſenſchaftliche Strenge aus den hierher gehörigen Unterſuchungen zu verbannen; ſie hat Popularität, aber zugleich Seichtigkeit befördert. Inzwiſchen hat ſie auch etwas Gutes gewirkt; ſie hat die Philoſophen, die dem Anſehn des gemeinen Menſchenſinnes

zu viel vergeben hatten, wieder orientirt; ſie hat manche Pedantereyen verdrängt, unnütze Subtilitäten lächerlich gemacht, und für den praktiſchen Gebrauch im gemeinen Leben enthält ſie viele gute Bemerkungen und Regeln.

### §. 2142.

Bey der Reforme, welche **Baſedow** ſowohl in der häuslichen, als in der öffentlichen bürgerlichen und gelehrten Erziehung als Schriftſteller und auch durch eigene Praxis zu veranlaſſen und zu befördern ſtrebte, gieng er von ſehr richtigen allgemeinen Maximen aus, und er hatte auch im Ganzen ſehr vernünftige Zwecke. Aber er fehlte oft in den Folgerungen, die er aus ſeinen Grundſätzen zog, in der Art der Anwendung derſelben, in den Mitteln, die er ſelbſt wählte oder Andern empfahl; und zwar fehlte er vorzüglich deßwegen, weil er zu viel auf Begriffe, auf Theorie baute, und die wirkliche Erfahrung, die hier eine ſo entſcheidende Stimme hat, und neben der Vernunft die treueſte Lehrerinn iſt, nicht immer oder zu wenig um Rath fragte. **Baſedow's** Wahlſpruch war: Naturam sequere ducem; wenigſtens war dieſe die Grund-

Grundmaxime, die aus allen ſeinen Verbeſſerungsprojecten im Erziehungsfache hervorleuchtete. Die Beſtimmung des Menſchen durch ſeine eigene Natur iſt Tugend und Glückſeligkeit, und hierauf muß die Erziehung desſelben abzielen, wenn ſie mit ſeiner Natur wahrhaft harmoniren ſoll. Sie muß den Menſchen in den Jahren der Kindheit und Jugend zu dem Ziele vorbereiten, daß er demſelben ſo ſicher und leicht hernach im reifern Alter entgegen gehen kann, wie es unter den Umſtänden, in welchen er ſich befindet, und bey den äußern Zufällen des Schickſals nur immer möglich iſt. Dazu aber iſt vor allem andern erfoderlich 1) eine zweckmäßige Ausbildung des Körpers, wobey theils auf das Wachsthum, die Geſundheit und Feſtigkeit desſelben überhaupt, theils auf Gewandtheit und Fertigkeit in ſolchen Uebungen, die am häufigſten im wirklichen Leben vorkommen, und deren jeder Menſch, wo nicht immer, doch in manchen Fällen und Lagen nothwendig bedarf, Rückſicht genommen wird. Es iſt 2) dazu erfoderlich eine zweckmäßige Ausbildung der Seelenkräfte ſowohl in theoretiſcher als in praktiſcher und hauptſächlich in moraliſcher Beziehung. Die Seelenkräfte ſelbſt müſſen von Seiten des Erziehers mancherley Veranlaſſungen bekommen,

ſich

ſich zu äußern und zu entwickeln; es muß nicht bloß eine oder die andere, wohl gar die mechaniſchſte von allen, das Gedächtniß, allein oder vorzüglich und zum Schaden der übrigen cultivirt werden; ſondern es iſt auf eine gewiße Harmonie derſelben überhaupt zu achten. 3) Unter den wiſſenſchaftlichen Kentniſſen, welche in frühern Jahren den Zöglingen zunächſt beygebracht werden, gehen diejenigen allen übrigen vor, die für das praktiſche Leben die wichtigſten ſind, wenn ſie auch gewöhnlich von den ſogenannten Gelehrten gerade am meiſten verſäumt oder wohl gar verachtet werden ſollten. 4) Die Methode beym Unterrichte muß der Lehrer dem Charakter des jugendlichen Alters überhaupt und den individuellen Fähigkeiten und Anlagen der Zöglinge anzupaſſen verſtehn; er muß nichts oder ſo wenig wie möglich durch Zwang ausrichten wollen, ſondern das Lernen den Kindern zum Vergnügen machen, ihren Ehrtrieb wecken, und alle zufällige Mittel benutzen, die ihm etwa die Umſtände an die Hand geben, ſeinen Unterricht anzubringen. 5) Auch die Erziehung zur Sittlichkeit muß durchaus nicht Sache des Zwanges ſeyn, ſondern einer väterlichen Leitung und Belehrung über das Gute und Böſe, das Schickliche und Unſchickliche, ſo daß die Kinder nicht durch

Furcht vor den Vorgeſetzten und Obern, oder durch den Mechanismus der Gewohnheit, vielmehr durch eigene Einſicht und Ueberzeugung moraliſch recht handeln. Die Kinder müſſen die Tugend von ihrer liebenswürdigen, und das Laſter von ſeiner häßlichen Seite kennen lernen, und ſo dereinſt wahrhaft gute Menſchen, nicht Heuchler werden, oder die, wenn ſie recht thun, lediglich ihrem Intereſſe dienen. 6) In eben dieſem Geſichtspuncte iſt auch der Religionsunterricht zu behandeln. Aller Aberglauben, alles, was ſich nicht mit der geſunden Vernunft verträgt, iſt aus den Gemüthern der Zöglinge zu verbannen. Die Art der Gottesverehrung, die man mit den Kindern gemeinſchaftlich anſtellt, muß mit vernünftigen Religionsbegriffen zuſammenſtimmen. Dieſe waren ohngefähr die Hauptmaximen, welche Baſedow hegte, und deren Befolgung er bey ſeiner Reformation des Erziehungsweſens im Allgemeinen ſich vorgeſetzt hatte. Schwerlich wird Jemand dieſe Maximen an ſich ſelbſt misbilligen können, und weil ſie ſo einleuchtend vortrefflich ſind, ſo kann man ſich auch den Beyfall leicht erklären, den er anfangs erhielt, da er zuerſt als Schriftſteller mit denſelben auftrat. Es kam nur Alles auf die Anwendung und die Mittel an, die zur Ausübung derſelben gewählt wurden.

## §. 2143.

Wenn Baſedow die erwähnten Maximen einer vernünftigen und zweckmäßigen Erziehung mit denen verglich, die zu ſeiner Zeit bey dem großen Publicum die herrſchenden waren, oder ſie auch mit der gemeinen häuslichen und öffentlichen Erziehungs- und Lehrmethode zuſammenhielt; ſo mußte ihm nothwendig der ſchneidende Contraſt auffallen zwiſchen dem, was die damalige Erziehung wirklich war, und was ſie natürlicher und vernünftiger Weiſe ſeyn ſollte. Die phyſiſche Erziehung des Körpers war in ſehr vielen Stücken der Natur und jeder vernünftigen Beurtheilung zuwider laufend. Eine höchſt verderbliche Mode für die Geſundheit der künftigen Generation gleich in ihren erſten Keimen war unter andern das Tragen der Schnürbrüſte, das bey dem weiblichen Geſchlechte allgemein eingeführt war, und ſelbſt während der Zeit der hohen Schwangerſchaft nicht unterlaſſen wurde. Den Nachtheil ungerechnet, welchen dieſe heilloſe Sitte den Müttern ſelbſt an ihrer eigenen Geſundheit brachte, ſo mußte ſie auch, oder konte doch leicht den Kindern, die von ſolchen Müttern gebohren wurden, auf ihr ganzes künftiges Leben an der körperlichen Ausbildung Schaden thun. Wur-

den die Kinder nicht Krüppel, ſo wurden ſie doch oft ſchwache unproportionirt gebaute Menſchen, und die Natur konte in der Folge die Eindrücke nicht wieder verwinden, die der Embryo ſchon im Mutterleibe bekommen hatte. Die Kinder ſelbſt, wenn ſie kaum auf den Füſſen ſtehen konten, zumal die Mädchen, wurden gleich wieder in Schnürbrüſte eingepanzert, und von Zeit zu Zeit immer ſchärfer eingeſchnürt, bis man endlich die Taille ſo dünn geſchnürt hatte, wie es nur möglich war. Den Knaben gab man wohl Schnürbrüſte, damit ſie einen geraden Wuchs erhielten, und nicht eine hohe Schulter oder ſchiefe Hüfte bekämen, die doch nicht ſelten eben durch den Zwang der Schnürbruſt erſt veranlaßt wurden. Eine ähnliche Steifheit der Form beobachtete man auch in den übrigen Stücken des Anzugs. Zu dieſem allgemeinen Fehler der körperlichen Erziehung kamen mehr andere. Viele Mütter ſäugten ihre Kinder nicht ſelbſt, ſondern überlieſſen dieſes den Ammen, und ſetzten jene dadurch manchmal der gröſten Gefahr für die Geſundheit und das Leben aus. Waren die Eltern in dieſem Puncte gleichgültig genug gegen die phyſiſche Wohlfarth der Kinder, um ſie der Mode, der Bequemlichkeit, der Coketterie, Preis zu geben; ſo waren ſie wieder in an-

dern

dern Puncten auf eine alberne Art zu zärtlich gegen dieſelben. Man ſperrte die Kinder in die Stube ein, verſagte ihnen alle Uebungen und Spiele, wobey irgend eine Beſorgniß war, daß die Kinder einmal fallen möchten; man hüllte ſie in warme Kleider, damit ja die freye Luft ſie nicht berührte; kurz man that alles, in der Abſicht die Geſundheit der Kinder dadurch zu verwahren, was man nur thun mußte, wenn man ſie ſchwächen und aus den Kindern unbehülfliche kraftloſe Zeitlebens kränkelnde Menſchen ziehen wollte. Die Ammen und alten Frauen hatten in Angelegenheiten der früheren phyſiſchen Erziehang faſt allein das Regiment, und bey dieſen entſchied Vorurtheil, Aberglauben und Mode gegen alles, was Natur und Vernunft lehrten. Locke in England, Rouſſeau in Frankreich, und Baſedow in Deutſchland waren die erſten, welche auf dieſes drückende Uebel der Menſchheit, vorzüglich in den höhern Ständen, Aufmerkſamkeit erregten. Der letztere ſchilderte mit den grellſten Farben zuvörderſt die Ungereimtheiten der modiſchen Erziehung in Anſehung des Körpers. Er empfahl eine leichtere Kleidung für die Kinder, die ſich an den Körper anſchmiegte, ohne ihn einzupreſſen, und ihn gegen die Rauhigkeit der Witterung ſchützte, ohne ihn

zu empfindlich gegen dieſelbe zu machen. Er perhorrescirte die Schnürbrüſte, und alles, was den Körper oder einzelne Gliedmaßen widernatürlich einzwängte. Bey ſeinen Zöglingen führte er ſelbſt eine eigene Art der Kleidung ein, abgeſtutztes Haar ohne Puder, bloßen Hals ohne Binde und dgl., was itzt gewöhnlich iſt, damals aber außerordentlich auffiel, und von den Alten ſehr gemisbilligt wurde. Er rieth ferner oder drang vielmehr darauf, daß man den Körper der Kinder, hauptſächlich der Knaben, auf jede Art abhärten müſſe durch Uebungen und Spiele in der freyen Luft, in der Kälte, im Regenwetter; der Knabe müſſe beherzt werden; er müſſe ſich Fertigkeit und Gewandtheit auch in ſolchen Uebungen verſchaffen, mit denen Gefahr verbunden ſey, um künftig einer wirklichen zufälligen Gefahr entgehen zu können, im Laufen, Springen, Klettern, Schwimmen. Bey der Erziehung der Kinder nach B's Methode nahmen daher die gymnaſtiſchen Uebungen einen Hauptplatz ein. Er hatte hierin gar nicht Unrecht; er übertrieb es nur, und gerieth dadurch in's fehlerhafte Extrem. Er konte z. B. immer eine leichtere natürlichere Art der Kleidung empfehlen, und ſich dennoch dabey an den Gebrauch und die Mode der Zeit halten, ſofern ſie unſchädlich waren,

ohne

ohne ſeine Zöglinge zu ſehr mit dieſer in Contraſt zu ſetzen, und ſie dadurch als kleine Abentheuer erſcheinen zu laſſen. Es war nicht anders zu erwarten, als daß die Nachahmer B's, und ſelbſt ſeine Schüler bald auf das Aeußere einen zu großen Werth legten, ſich Excentricitäten darin zu ſchulden kommen ließen, und dadurch dem verſtändigen Publicum misfällig wurden. Auch gewöhnten ſie ſich dadurch früh daran, in ihrem Benehmen paradox zu ſeyn, wo die Paradoxie eine Thorheit war.

§. 2144.

Aehnliche Fehler mit denen, welche bey der phyſiſchen Erziehung der Kinder obwalteten, traf Baſedow nach ſeinem Geſichtspuncte auch in der Art an, wie man den Verſtand der Kinder bildete, ſie mochten nun zum gelehrten oder bloß zum bürgerlichen Leben beſtimt ſeyn. In den ſogenannten Bürgerſchulen oder bey dem bürgerlichen Privatunterrichte zielte alles nur darauf hin, das Gedächtniß der Kinder zu bereichern. Sie mußten unaufhörlich auswendig lernen, wenn ſie auch das Gelernte nicht begriffen. Das Begreifen, ſetzte man voraus, komme in reifern Jahren hinterdrein von ſelbſt. Dies,

da es übertrieben wurde, gereichte nicht nur an ſich den Kindern zur Marter, ſondern es war oft mit harter Behandlung durch Schläge und andere Entbehrungen und Caſteyungen verbunden, die den Kindern die Luſt zum Lernen benahmen, und ſie die Schule als eine Art von Zuchthaus betrachten laſſen mußten. Der Verſtand der Kinder blieb dabey unentwickelt und ungeübt; man war zufrieden, wenn ſie nur das vorgeſchriebene Penſum auswendig wußten; ob ſie übrigens dumm blieben; was für einen Gebrauch ſie einmal von den erlernten Kentniſſen machen könten, darauf ward nicht geachtet. Und was waren es gewöhnlich für Kentniſſe, die der Knabe, auch wenn er ſich dem bürgerlichen Gewerbe gewidmet hatte, mit Gewalt lernen mußte? Lateiniſche und griechiſche Vocabeln, eine unverſtändliche grammatiſche Terminologie, der Katechismus, die Todesjahre der römiſchen Kayſer u. dgl. Wozu, fragte B., ſoll dies den Kindern in reiferm Alter nützen? Was helfen dem Schneider, Schuſter, Tiſchler u. w. die lateiniſchen und wohl gar griechiſchen Brocken, die er im Schweiße ſeines Angeſichts gelernt hat, der Katechismus, von deßen wahrem Sinne er nichts verſteht, und gerade die unbedeutendſten Facta aus der Geſchichte längſt ausgeſtorbe-

bener fremder Völker, nicht einmal aus der Geſchichte ſeines Vaterlandes? Man zeige dagegen eben dieſem Knaben, der vielleicht bis in ſein vierzehntes Jahr ſehr fleißig in die Schule gegangen, das Korn auf dem Felde, und er wird nicht unterſcheiden können, was Roggen, Waizen, Gerſte und Haſer iſt; eine Kentniß, die ihm doch nützlicher und nöthiger wäre. Man verlange von ihm, daß er einen vernünftigen Brief ſchreibe, eine ordentliche Rechnung, daß er ein Haushaltungsbuch führe, und er wird bey allem Latein, das er gelernt, unfähig dazu ſeyn. Die Richtigkeit dieſer Bemerkungen Baſedow's mußte Jeder fühlen, und es war nur daran gelegen, wie die Sache anders und beſſer einzurichten ſtände. So wie man alſo die Kinder bisher zu ſehr ſtrapazirt hatte, ſo fiel er in den entgegengeſetzten Fehler, den Kindern Alles zu leicht machen zu wollen. Hatten die Kinder bisher immer auswendig lernen müſſen, ſo ſollten ſie künftig alles beyläufig auffaſſen; ſie ſollten ſich daran gewöhnen, ihre Lehrer zu fragen, und dieſe ſollten ihnen ihre Fragen beantworten; es ſollten Mittel ausfindig gemacht werden, die Wißbegierde der Kinder zu reizen; ſie ſollten ſelbſtſtändig und frey über Alles urtheilen dürfen, und der Lehrer ſollte dieſe Urtheile berichtigen; dabey werde ſich der

Verſtand der Kinder entwickeln, und wenn ſie in's reifere Alter kämen, würde ihre Denkkraft hinlänglich geübt ſeyn, ſo daß ſie keines fremden Führers in ihren Angelegenheiten bedürften, ſondern auf ihr eigenes Urtheil bauen könten. Das Lateiniſche und Griechiſche wollte B. aus dem eigentlich bürgerlichen Unterrichte ganz verbannt wiſſen, weil es hier durchaus entbehrlich ſey, und alle die Vortheile, die etwa davon zu erwarten wären, ſich auf eine viel leichtere und einfachere Art gewinnen ließen. Z. B. die Kentniß der Grammatik, die Bildung des Styls könne eben ſo gut bey neueren Sprachen, und namentlich bey der Mutterſprache, erworben werden, mit ungleich größerem Nutzen für die Kinder. Von den anderweitigen Wiſſenſchaften müſſe man bloß ſolche für den bürgerlichen Unterricht wählen, die im wirklichen geſellſchaftlichen Leben dereinſt praktiſchen Nutzen haben könten. Dahin gehören vornehmlich Arithmetik, Geometrie, mathematiſche und phyſiſche Geographie, Phyſik, Naturgeſchichte, Technologie, Oekonomie, vaterländiſche Geſchichte u. w. Dieſe Diſciplinen ſeyen für jeden Bürger ohne Ausnahme dereinſt wahrhaft brauchbar, und gerade ſie wären es doch, die man bey der gangbaren Art des bürgerlichen Unterrichts am meiſten vernach-

läſ-

läſſigte. Auch bey der gelehrten Erziehung glaubte Baſedow einen Radicalfehler des Unterrichts darin anzutreffen, daß ebenfalls alles auf das Gedächtniß calculirt wäre. Noch unzufriedener aber war er mit den wiſſenſchaftlichen Gegenſtänden des Unterrichts ſelbſt. Was lehrt und lernt man, fragte er, auf den Gymnaſien? — Lateiniſch, Griechiſch, und Hebräiſch. Faſt alle übrige Kentniſſe ſind dieſen Sprachen untergeordnet, oder doch mit ihnen in Verbindung gebracht. Unter der Weltgeſchichte verſteht man bloß die Geſchichte der Griechen und Römer, und es giebt manche Gelehrte, die in Griechenland und Latium ſehr bekant ſind, ohne zu wiſſen, was für größere und kleinere Länder Deutſchland enthält, und welche die merkwürdigſten Begebenheiten dieſes ihres Vaterlandes waren. Daß eben dieſe Gelehrte auch noch andere gemeinnützige Kentniſſe beſitzen ſollten, iſt eben ſo wenig von ihnen zu erwarten, als ihnen zuzumuthen. Die Philoſophie, welche auf den Schulen getrieben wird, und von der die Gelehrten ſo viel reden und rühmen, was iſt ſie? Entweder wiederum eine Sammlung von Speculationen, Ideen und Maximen aus den alten Claſſikern, und das ſind die elegantern Philoſophen, die ſich damit brüſten; oder ein barbariſches Gewebe von Definitionen und Diſtinctionen,

von

von denen der größte Theil in der wirklichen Welt auch gar keinen Nutzen hat. Die geſunde brauchbare Philoſophie iſt diejenige, welche die Vernunft des Menſchen wahrhaft aufklärt, ſie wenigſtens entwickelt, übt, nährt und ſtärkt, ihm einen beruhigenden Glauben an Gott, Vorſehung und Unſterblichkeit darbietet, ihm echte und bewährte Lebensregeln zur Tugend und Glückſeligkeit ertheilt. Dieſe Philoſophie ſucht man vergeblich in den gelehrten Schulen; ſie iſt viel zu einfach für dieſe; ſie iſt eine Tochter des unbefangenſten Gebrauchs des geſunden Menſchenverſtandes, der in den Schulen nicht gebildet, ſondern vielmehr verſchroben wird. Dieſer Kritik gemäß, welche B. in mehreren Schriften im Detail und von manchen Seiten ausgeführt hatte, wollte er auch den gelehrten Unterricht und die gelehrten Schulen ganz reformirt wiſſen. Er verlangte, daß man die alten Sprachen auf eine ganz andere Art und aus einem ganz andern Geſichtspuncte, als bisher, betreiben ſolle. Es könne doch nur drey Hauptzwecke geben, warum man die alten Sprachen, namentlich die lateiniſche, ſtudire, 1) um wiſſenſchaftliche Notizen aus den Alten zu ſammeln; 2) um den Geſchmack zu bilden; 3) weil es die einmal eingeführte Gelehrtenſprache ſey. Was den erſten Zweck betrifft,

trifft, ſo ſey dieſer, genau betrachtet, nicht ſo großer Mühe Werth. Das Hiſtoriſche ſey längſt von neuern Schriftſtellern in neueren Sprachen aus den Alten geſammelt, und in anderen wiſſenſchaftlichen Kentniſſen ſeyen die Neuern bekantlich viel weiter gekommen, als die Alten. Wollte indeß Jemand das Antiquariſche überhaupt zu ſeinem Fache machen, ſo könne es doch nicht ein allgemeiner Zweck ſeyn, der das Studium der lateiniſchen Sprache und Literatur überhaupt beſtimme. Dasſelbe ſey auch der Fall mit dem Griechiſchen. Die Bildung des Geſchmacks könne eben ſo gut und unverhältnißmäßig leichter und angenehmer durch das Studium der beſten neuern Schriftſteller bewirkt werden; es beruhe hier Vieles auf Vorurtheilen. Auch ſey die Art, wie man die Alten in den Schulen leſe und erkläre, nichts weniger als der Bildung des Geſchmacks beförderlich. Die meiſten Menſchen, die Geſchmack hätten, verdankten denſelben ſchwerlich den alten, ſondern den neuern Schriftſtellern, die ſie geleſen und nach denen ſie ſich gebildet hätten. Folglich bleibt nur der dritte Umſtand übrig, daß das Lateiniſche die einmal eingeführte Gelehrtenſprache ſey. Von der Seite ſey das Studium derſelben allerdings intereſſant; aber dieſer Zweck laſſe ſich doch auch auf einem

nem viel einfachern und kürzern Wege erreichen, als auf welchem man ihn gemeiniglich zu erreichen trachte. Man ſolle die lateiniſche Sprache mehr par routine lehren und lernen, wie man die Mutterſprache lehrt und lernt; die alten Schriftſteller nur curſoriſch leſen, um ſich des Reichthums der Sprache zu bemächtigen; der weitläufigen operöſen mikrologiſchen Studien, die man gemeiniglich darauf verwende, der grammatiſchen und kritiſchen Minutien bedürfe es gar nicht. Lateiniſch zu ſchreiben ſey nicht nothwendig; wenn man es ſchreiben müſſe, ſo laſſe es ſich eben ſo par routine lernen, wie man Deutſch ſchreiben lernt. Es ſey ſonderbar, daß man einen grammatikaliſchen Schnitzer im Lateiniſchen dem Gelehrten ſo übel nehme, als ob er ſich deſſelben zu ſchämen habe, und ihm dagegen alle Fehler gegen die deutſche Grammatik verzeihe, deren er ſich doch wirklich zu ſchämen habe. Die Zeit, die man dadurch erſpare, daß man nicht mehr das Lateiniſche und Griechiſche als Hauptſache betrachte, könne zweckmäßiger auf andere nützliche Kentniſſe verwandt werden, die wirklich der Beſtimmung eines Gelehrten entſprächen. Noch war ein Zweig des Unterrichts, welchen Baſedow vorzüglich abgeändert wünſchte, und auch abzuändern ſuchte, der Unterricht

in der Religion. Soll dieſer, bemerkte er ſehr richtig, bey den Menſchen etwas fruchten, ſo müſſen die Wahrheiten der Religion von ihm verſtanden werden, und ſie müſſen ſich davon überzeugt haben. Ein blinder Glaube entehrt und ſchändet die Vernunft. Man muß alſo die ganze Religionslehre ſo einrichten, daß ſie ſich mit der geſunden Vernunft immer verträgt, und auch eines popularen Vortrags fähig wird. Eigentlich wollte demnach B. bloß natürliche Religion gelehrt wiſſen, wenn er dies auch auf allerley Art zu bemänteln und zu verſtecken ſuchte. Es iſt nach ihm den neuern Pädagogen faſt durchaus eigen geweſen, daß ſie gegen den Orthodoxismus in der Religion eiferten, und mehrere unter ihnen haben ſich von dieſer Seite als die entſchiedenſten Zeloten bewieſen.

### §. 2145.

Nimt man die Hauptideen Baſedow's, die in ſeinen Schriften zum Grunde liegen, zuſammen, ſo wird man das ſchon oben gefällte Urtheil beſtätigt finden, daß ſehr viel Wahres darin iſt, daß ſie aber auch oft zu einſeitig ſind, und, vollends wenn eine ungeſchickte, unweiſe Anwendung

und

und Ausführung hinzukömt, die Realiſirung derſelben in der Erfahrung ihre Wahrheit und Güte nicht immer bewährt. Zuvörderſt die Maxime Baſedow's, das Gedächtniß der Kinder, überhaupt ihre Seelenfähigkeiten, nicht anzuſtrengen, iſt ſchlechthin falſch. Gerade das Gedächtniß muß in den Kinderjahren vorzüglich geübt und ſelbſt angeſtrengt werden, weil es in dieſem Alter der Anſtrengung am fähigſten iſt, und derſelben am meiſten bedarf. Bekantlich wird das Gedächtniß mit den Jahren immer ſchwächer, zumal wenn es nicht in frühern Jahren geübt iſt. Das Auswendig lernen laſſen iſt daher bey Kindern gar nicht zu verwerfen; nur muß es freylich auf eine vernünftige Weiſe geſchehen. Ein bloß ſpielender tändelnder gelegenheitlicher Unterricht erzeugt leicht eine Unvermögenheit des Geiſtes überhaupt bey den Kindern, daß ſie in ſpätern Jahren immer nur amüſirt ſeyn wollen, und Geſchäffte und Studien verabſcheuen und vernachläſſigen, von denen ſie kein Amüſement haben. Die Erfahrung hat gelehrt, daß Jünglinge, die eine ſogenannte philanthropinſche Erziehung bekommen hatten, mit ſich ſelbſt nichts Zweckmäßiges für das wirkliche Leben und den Dienſt des Stats anzufangen wußten, weil ſie für die Verfaſſung der Wiſſenſchaften,

wie

wie ſie iſt, für die gewöhnliche Lehrart, für die hergebrachte Denkweiſe, Sitte, Statseinrichtung, verſtimt und verdorben waren. Die Erziehung der Jugend ſoll nicht auf eine idealiſche Welt, ſondern auf die wirkliche paſſen. Unſere ganze Literatur hängt nun einmal mit der alten claſſiſchen ſo innig zuſammen, daß dieſe als eine ſchlechterdings nothwendige Propädeutik zu jener betrachtet werden muß. Wer in dieſer Seichtigkeit und Flüchtigkeit erlaubt oder gar empfiehlt, der erlaubt oder empfiehlt ſie gewißermaßen für alle Gelehrſamkeit überhaupt. Man vergleiche nur ein paar Gelehrte, deren einer claſſiſche Schulſtudien ſorgfältig getrieben hat, der andere nicht, wenn auch übrigens Beyde in ihrem beſondern diſciplinariſchen Fache gleiche Kentniß beſitzen; ſo wird man bald die große Ueberlegenheit jenes über dieſen wahrnehmen. Die Zöglinge Baſedow's und ſeiner Nachfolger haben auch die Wirkungen der Methode par routine und der Geringſchätzung der alten Sprachen und Literatur gar ſehr empfunden, und die neuere Literargeſchichte weiß kaum einen von ihnen zu nennen, der ſich als Gelehrter ſehr hervorgethan hätte. Das war alſo eine falſche Maxime B's, die auch alle gründliche Gelehrte gegen ihn und ſeine Inſtitute empörte. Freylich bedurfte

der Unterricht in den gelehrten Schulen einer großen Abänderung, und dieſe iſt auch zum Theile durch die Baſedowſchen Ideen veranlaßt worden; aber es mußte eine Abänderung des wirklich Fehlerhaften ſeyn. Treffender urtheilte B. in Anſehung des bürgerlichen Unterrichts und der Bürgerſchulen; das ſieht man in unſern Tagen immer mehr ein, und ſucht daher meiſtens nach ſeinen Vorſchlägen die Bürgerſchulen beſſer einzurichten. In Anſehung des Religionsunterrichts iſt ihm vielleicht vorzuwerfen, daß er eine zu große Licenz im Urtheilen über die poſitive Religion veranlaßt hat, zumal da ſeine Nachahmer ſeine Ideen oft misverſtanden oder misbrauchten.

S. Baſedow's methodiſcher Unterricht der Jugend in der Religion und Sittenlehre der Vernunft; Altona 1764. 8. Ebendeſſ. Vorbereitung der Jugend zur Moral und natürlichen Religion; Altona 1766. — Ebendeſſ. kleines Buch für Eltern und Lehrer aller Stände; Deſſau 1771. 8. — Ebendeſſ. Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker; Deſſau 1773. 2 Th. 8. — Ebendeſſ. Agathokrator oder von der Erziehung künftiger Regenten; Altona 1771. 8. — Ueber das Philanthropin in Deſſau; Leipzig 1774. 8. — Ebendeſſ. Elementarwerk; Deſſau 1774. 4 B. 8. — Ebendeſſ. Praktiſche Philoſophie für alle Stände; Deſſau 1777. 2 Th. 8.

§. 2146.

§. 2146.

Durch Baſedow's Werk: Philalethie u. w. wurde eine philoſophiſche Schrift veranlaßet, deren Inhalt ich hier wegen der Wichtigkeit desſelben kurz angeben will. Der Verfaſſer derſelben iſt Johann Chriſtian Loſſius, Profeſſor zu Erfurt, und ſie hat den Titel: Phyſiſche Urſachen des Wahren (Gotha 1775. 8). Die Hauptmomente des Raiſonnements in derſelben ſind folgende: Erſtlich: Eine metaphyſiſche Wahrheit, oder Wahrheit von den Dingen ſelbſt, giebt es nicht. Wir können wohl die Exiſtenz von Dingen voraus ſetzen; aber nicht die Natur und Art dieſer Dinge erkennen. Wenn von Wahrheit alſo die Rede ſeyn ſoll, ſo kann nur die logiſche Wahrheit unſerer Ideen und Urtheile über die auſſer uns wirklichen Dinge verſtanden werden, welche Wahrheit wir aus der Entſtehungsart unſerer Begriffe erkennen müſſen. Die Bildung unſerer Begriffe aber und die Verbindung derſelben zur Erkentniß iſt das Geſchäfft des Denkens. Demnach reducirt ſich die ganze Unterſuchung über die Natur der Wahrheit zuletzt auf den Mechanismus des Denkens und den Urſprung desſelben. Zweytens: Alle Wahrheit bezeichnet nur eine Relation der Dinge zu uns.

Wenn wir die Wahrheit abſtrahirt von den Objecten und den Menſchen ſelbſt denken, ſo giebt ſie gar keinen Begriff und iſt nichts. Es iſt folglich allemal nur eine gewiße Wirkung eines Denkvermögens, wenn man etwas wahr oder falſch nennt. Drittens: Zwiſchen den Objecten, welche Loſſius als wirliche Dinge außer uns, wiewohl als Sinnenweſen, annimt, und den Veränderungen der Organe, findet ſich ein Zuſammenhang, nach welchem ſich jene als Urſachen, dieſe als Wirkungen gegen einander verhalten. Dieſer Zuſammenhang kann der materielle heißen. Vermöge deſſelben iſt unmöglich, daß nicht eine und dieſelbe Empfindung entſtehen ſollte, wenn einerley Objecte unter einerley Umſtänden auf das nehmliche Organ wirken. Dieſer Grundſatz muß noch vor dem gemeinen Verſtande der Menſchen geſetzt werden; denn jener wird nicht durch dieſen berichtigt, wohl aber dieſer durch jenen; denn er überführt uns erſt von dem Daſeyn unſerer Empfindungen. Viertens: Zwiſchen den äußeren Empfindungen in den Organen und den daher entſpringenden Gedanken muß nun ein eben ſo genauer Zuſammenhang ſtatt finden. Dieſen kann man den formalen nennen. Aus ihm ergiebt ſich der formale Grundſatz des Wahren: Es iſt unmöglich, daß

daß bey der Wahrnehmung des veränder-ten Zuſtandes eines Organs nicht ein Ge-danke, und zwar der nehmliche, entſtehen ſollte, wenn der Zuſtand des Organs auf einerley Art abgeändert worden iſt. Fünf-tens: So lange ein Gedanke in der Seele liegt, und nicht mit einer zweyten oder dritten Idee verglichen werden kann, iſt er weder wahr noch falſch. Sechstens: Die äußern Eindrücke der Organe werden der Seele durch ein Mittelding, die Einbil-dungskraft, zugeführt. Dieſe iſt gleichſam der nächſte Körper der Seele; ſie iſt ſelbſt organiſirt, und die Seele wird durch ſie afficirt. Die Fiberſchwingungen bringen die Eindrücke zu ihr, und die Seele wirkt wiederum mittelſt der Einbildungskraft auf die körperlichen Organe zurück. Sieben-tens: Mehr Ideen können nicht in der Seele beyſammen ſeyn, wenn ſie nicht als verbunden durch die Einbildungskraft der Seele zugeführt ſind. Der Grund dieſer Thätigkeit der Einbildungskraft muß in der Organiſation und dem Spiele der Fibren zu ſuchen ſeyn. Loſſius zieht aus dieſer ſei-ner Unterſuchung über die Wahrheit endlich das Reſultat, daß nur die Exiſtenz der Dinge auſſer uns gewiß ſey; hingegen alle übrige Erkentniß ſey bloß etwas Relatives, welches durch unſre mechaniſche Organiſation beſtimt werde.

§. 2147.

§. 2147.

Auſſer den bisher genannten Männern, welche zunächſt vor der neueren Revolution in der Philoſophie ſich in der Verbreitung und Cultur dieſer überhaupt genommen als Schriftſteller und Lehrer hervorthaten, bemühte ſich auch eine nicht geringe Anzahl zum Theile vortrefflicher Köpfe, einzelne philoſophiſche Diſciplinen und Gegenſtände zu bearbeiten und weiter aufzuklären, was natürlich auf den Zuſtand der Philoſophie im Ganzen zurückwirkte. In der theoretiſchen Philoſophie war man vorzüglich mit der empiriſchen Pſychologie und der Theorie des Geſchmacks, ſo wie der Anwendung derſelben auf die beſonderen Wiſſenſchaften und Künſte des Schönen, beſchäfftigt. Metaphyſiſche Materien wurden verhältnißmäßig weniger unterſucht; man ſchien einſtimmig werden zu wollen, daß ſich darin nicht zu befriedigenden dogmatiſchen Reſultaten gelangen laſſe; begnügte ſich alſo mit Probabilität, oder ließ beſcheiden zweifelnd die Sachen dahin geſtellt ſeyn. Die mit der Religion und Moralität zuſammenhangenden theoretiſch metaphyſiſchen Begriffe von Gott, Vorſehung, Unſterblichkeit, hielt man entweder für wirklich auf dieſe oder jene Art erweislich, oder ſetzte ſie des prak-

tiſchen Bedürfniſſes wegen als Objecte eines nothwendigen Vernunftglaubens voraus, der überdem noch an der Offenbarung, deren göttliche Autorität damals zwar ſchon ſehr angefochten, aber doch noch weniger erſchüttert war, als itzt, eine Stütze habe. Ungleich größern Eifer, als den thoretiſch philoſophiſchen Diſciplinen widmete man den praktiſchen. Das Naturrecht, die Tugendlehre, die Politik, die Theorie der Statswirthſchaft, die Pädagogik, fanden Bearbeiter, denen man weder philoſophiſches Talent, noch Sachkunde, noch Wahrheitsliebe abſprechen kann, wenn auch ihre Vorſtellungsarten einſeitig blieben, oder geradezu irrig waren, und jene Diſciplinen nicht dadurch die Vollendung gewannen, deren ſie fähig ſind. Noch mehr trug zur Vervollkomnung der deutſchen Philoſophie bey, daß die Bekantſchaft mit den philoſophiſchen Werken der Ausländer, beſonders der Engländer und Franzoſen, immer vertrauter und inniger wurde. Man lernte hier nicht nur freyere originale Anſichten philoſophiſcher Gegenſtände kennen, die der gangbaren Schulphiloſophie fremde geweſen waren, und gewöhnte ſich dadurch mehr zum Selbſtdenken und zur Unabhängigkeit von den Feſſeln eines hergebrachten Syſtems und der Methode desſelben: ſondern man wurde

auch an eine liberalere geſchmackvollere Darſtellung philoſophiſcher Ideen gewöhnt, die Gründlichkeit mit Deutlichkeit, Eleganz und Anmuth vereinigte. War die Aufmerkſamkeit auf die Mängel und Schwächen der Metaphyſik ſchon dadurch erregt worden, daß alle bisher aufgeſtellte Syſteme derſelben einander ſchnurſtracks widerſprachen, daß kein Lehrer und Schriftſteller in metaphyſiſchen Reſultaten mit dem andern übereinſtimte; ſo wurde ſie es itzt noch mehr durch die Werke der franzöſiſchen Encyklopädiſten, durch die ſkeptiſchen Unterſuchungen des David Hume und anderer Brittiſcher Vertheidiger des Materialismus, welche, indem ſie die Blößen der Metaphyſik aufdeckten, dieſe zugleich benutzten, um ihre Angriffe auf die Religion und die gangbaren Moralſyſteme und herrſchende moraliſche Maximen, die ſich nicht mit dem Materialismus vertrugen, deſto ſiegreicher zu machen. Die deutſchen Theologen und Philoſophen ſahen itzt ein, daß die Schulphiloſophie ihnen keine taugliche Waffen darbot, um gegen ſolche Gegner mit Glück diſputiren zu können; und doch erkannten ſie auf der anderen Seite, daß es dem Intereſſe der Vernunft zuwiderlaufe, ſich dem Materialismus und ſeinen Folgen blindlings in die Arme zu werfen. Dies konte zwar bey

Manchen Indifferentismus erzeugen gegen Philoſophie überhaupt, bey andern einen peinlichen Geisteszuſtand philoſophiſcher Ungewißheit, der auch nicht durch eine Auswahl deßen zu heben war, was man für das Wahrſcheinlichſte hielt; aber es mußte auch eine neue Unterſuchung der philoſophiſchen Principien von Grund aus vorbereiten und herbeyführen. Dieſe leztere hatte auch dadurch mehr Freyheit gewonnen, daß die philoſophiſche Speculation von der poſitiven Theologie immer unabhängiger zu werden anfieng. Der Einfluß der herrſchenden poſitiven Theologie auf die philoſophiſche Selbſtſtändigkeit des menſchlichen Geiſtes war noch überdem ſehr geſchwächt worden, da die Exegeſe der Bibel und die höhere Kritik in Anſehung derſelben ſo große Fortſchritte gethan hatten. Man unterſchied das ungleiche Verhältniß der bibliſchen Bücher des Alten und Neuen Teſtaments zur poſitiven Religion, ſonderte den hiſtoriſchen Theil ganz von demjenigen ab, welcher mit Recht eine Erkentnißquelle der lezteren ſeyn könte, und fieng an gegen das Dogma von der Inſpiration der Bibel Verdacht zu erregen, bis es nach und nach troz allem Widerſtreite faſt ganz wegvernünftelt wurde. Mit dem Verluſte dieſes Dogma's verlor der poſitive Kirchenglaube unter den aufgeklärten Pro-

 te-

teſtanten in Deutſchland ſeine weſentliche und ſtärkſte Grundlage. Die Fragen von dem Verhältniße der poſitiven Religion zur natürlichen, von den Gründen des nothwendigen Vorzugs jener vor dieſer, von der Möglichkeit gewiße jener eigenthümliche Lehren der philoſophirenden Vernunft annehmlich zu machen, wurden, um ſie befriedigend zu beantworten, für die Theologen immer ſchwieriger und verwickelter. Je öfter und kühner aber auf der anderen Seite die Philoſophie jene Fragen wiederholte; je leichter es ihr wurde, und je beherzter ſie es wagen durfte, das für die Vernunft Unhaltbare der gewöhnlichen Antworten der poſitiven Theologen auf dieſelben darzuthun; deſto triumphirender konte die Philoſophie, die bisher den Ausſprüchen jener in ſo mancher Hinſicht untergeordnet war, ihr Haupt erheben. Es gedieh nach und nach ſo weit, daß die poſitive Theologie, um ihr Anſehn zu ſchützen, ſich Waffen von der Philoſophie erbitten mußte, und daß die aufgeklärteſten Denker nur in einer durch die Vernunft bewirkten und ſanctionirten Harmonie beyder ihr Heil finden zu können glaubten. Was jedoch noch immer einen völlig entſcheidenden Sieg der Philoſophie hinderte, war der eigene Zuſtand dieſer. Hatte gleich die Vernunft es dahin gebracht, daß ſie nicht mehr

un=

unter dem drückenden Joche des blinden Glaubens an vorgeblich geoffenbarte Wahrheiten, mochten dieſe ihren natürlichen Geſetzen auch noch ſo ſehr widerſprechen, erliegen durfte; ſo hatte ſie doch ſelbſt noch nicht das Ziel der Beruhigung erlangt. Ihre Natur ſelbſt führte Veranlaſſungen und Gründe des Zweifels herbey, welche ſie nicht wegzuräumen und zu widerlegen wußte. Theoretiſche Wahrheit, Rechtlichkeit, Moralität, Religion, Unſterblichkeit durfte ſie nicht aufopfern, ohne ſich ſelbſt ihrer köſtlichſten Kleinode zu berauben, und doch vermochte ſie alle dieſe Gegenſtände der philoſophiſchen Forſchung nicht gründlich aufzuklären und zu vertheidigen. Dieſer troſtloſe Zuſtand der Philoſophie war es denn auch, hinter welchem die poſitiven Theologen zuletzt ihre Schutzwehr ſuchten, wenn ſie ſich zu ſehr durch die Vernunft bedrängt fühlten, und nicht anders ausweichen konten. Man geſtand am Ende zu, daß unter den vornehmſten poſitiven Religionsdogmen ſolche ſeyen, die nicht durch Vernunft erkannt und begriffen werden könten, ja die ſelbſt allen Vernunftgeſetzen der Erkentniß widerſprächen; da aber die Vernunft ihrerſeits den Menſchen in Anſehung der wichtigſten Probleme über ſeine Beſtimmung und Hoffnungen auch nicht zu beruhigen

im

im Stande ſey, vielmehr ihn in ein Labyrinth von Zweifeln verſtricke; da gleichwohl Beruhigung wegen jener Probleme ein nothwendiges Bedürfniß für den Menſchen ſey; ſo bleibe nichts übrig, als mit kindlichem Glauben jene Dogmen, welche uns die Offenbarung zur Beruhigung lehrt, anzunehmen, und da wo jene über die Begreiflichkeit hinausgehn, die Vernunft zur Beſcheidenheit und Demuth zu verweiſen. So ſtanden beyde Parteyen, die poſitiven Theologen und Philoſophen, einander gegen über, ohne ſich völlig mit einander über ihre gegenſeitigen Anſprüche ausgleichen zu können. Bey der unbeſtimten ſchwankenden Beſchaffenheit aller der Diſciplinen, auf welche die Philoſophie einen unmittelbaren oder mittelbaren Einfluß hat, konte es ſich nicht anders ereignen, als daß die ſogenannte kritiſche Philoſophie, welche die Urſachen hievon aufzudecken und zu entfernen verſprach, und dieſes Verheißen wirklich erfüllen zu können ſchien, die lebhafte Senſation erregte, welche ſie erregt hat.

§. 2148.

Da ich bisher die Geſchichte der Philoſophie in ihren wichtigſten Momenten bis

auf

auf die neueſte Epoche derſelben erzählt habe, ſo wird es zweckmäßig ſeyn, vorher noch einen allgemeinen Blick auf die Philoſophie überhaupt zurückzuwerfen, um die Beſchaffenheit derſelben zu beſtimmen, in welcher der Urheber der Kritik der reinen Vernunft ſie antraf. Ungeachtet aller Verſuche, welche nun ſchon mehr Jahrtauſende hindurch von den beſten Köpfen unternommen waren, die Philoſophie als Wiſſenſchaft auf ſichere Principien zu gründen, war doch dieſe Abſicht noch von keinem derſelben erreicht worden. Von allen Problemen, welche ſich die cultivirte menſchliche Vernunft durch ihre eigene Natur genöthigt vorlegt, war noch keines zur gänzlichen Befriedigung eben dieſer Vernunft ſelbſt beantwortet worden. Man hatte freylich Auflöſungen dieſer Probleme vorgeſchlagen; man glaubte ſogar, ſehr gründliche Beweiſe der Richtigkeit dieſer Auflöſungen gefunden zu haben; aber jeder frühere Philoſoph war immer durch einen ſpätern widerlegt worden; und noch war es keinem gelungen, die Allgemeingültigkeit ſeiner Lehrſätze ſo darzuthun, daß ſie zugleich allgemeingeltend geworden wären. Des Glückes, deſſen ſich die Mathematik ſeit Euklides zu erfreuen gehabt hatte, von Jedem für gültig anerkant zu werden, der ſie verſtand, harrte die Philoſo-

phie

phie noch immer vergebens. Gerade über die Hauptpuncte menſchlicher Speculation hatten ſich die Philoſophen in mehrere einander entgegengeſetzte Parteyen geſchieden. Kaum waren dieſe noch in den Principien der Logik einig, nach denen ſie doch ſämtlich raiſonniren mußten, wenn ſie ſich nicht in das Reich des Unſinns verlieren wollten. Aber auch die Gültigkeit der Logik war von den Pyrrhoniſten angegriffen; man warf ihr vor, daß ſie von ſich ſelbſt keine Rechenſchaft geben könne, und wenn ſie auch die Geſetze des Denkens begründe, doch das Princip des Wiſſens, oder der Objecte des Denkens, vorausſetze. Wie ſich das Denken und Wiſſen in Einem Principe vereinigen ließen, darüber war man ſtreitig. Ungleich lebhafter und verwickelter waren die Streitigkeiten der Philoſophen in allen Angelegenheiten der Metaphyſik geworden. In der Lehre von den Gründen der Erkentniß der Dinge gab es Realiſten und Idealiſten, die beyde wieder in mehr untergeordnete von einander abweichende metaphyſiſche Secten zerfielen. In der Lehre von der Natur der Seele gab es Materialiſten und Immaterialiſten, von denen faſt Jeder ſeine Hypotheſe mit eigenen Modificationen aufſtellte. Die Freyheit der Seele ward von den Indeterminiſten vertheidigt, von den Determiniſten ge-

geleugnet. Während Einige die gegenwärtige Welt für die beſte Welt erklärten, und alles phyſiſche und moraliſche Uebel — vorzüglich dasjenige, was ſie ſelbſt nicht empfanden und büßten — wegzuvernünfteln ſuchten, ſchilderten Andere die Welt als ein Jammerthal, als einen Inbegriff des phyſiſchen Elends und der Thorheiten und Laſter, die nicht nur dem Guten das Gleichgegewicht hielten, ſondern dieſes auch um Vieles überwögen. Während Einige die Geſetze der Weltbewegung zu erforſchen trachteten, leugneten Andere alle Wirklichkeit der Bewegung gänzlich, und gaben dieſe für bloßen Schein und Sinnentäuſchung aus. Nicht minder zweifelhaft war die Lehre vom Daſeyn Gottes, von den göttlichen Eigenſchaften, von der Vorſehung, und dem Verhältniſſe Gottes zur Welt überhaupt. Die philoſophiſchen Theologen trennten ſich in Theiſten, Deiſten, Pantheiſten, Naturaliſten, Atheiſten, und keine dieſer Parteyen konte die andere aus dem Gebiete einer vernünftigen Philoſophie ganz verdrängen. Auch in der Theorie des Geſchmacks, im Naturrechte, in der Moral, der Politik, der Theorie der Statswirthſchaft, krenzten ſich entgegengeſetzte Meynungen. Dazu kam nun, daß in den neueſten Zeiten durch David Hume ſelbſt der durchgrei-

greifendſte Grundſatz der menſchlichen Erkentniß, der Satz der Cauſalität, in Anſehung ſeiner gültigen Anwendbarkeit erſchüttert war. Da der vornehmſte und heftigſte Streit der Philoſophen ſich auf die Metaphyſik bezog, ſo warf Immanuel Kant, Profeſſor der Philoſophie zu Königsberg, der bis dahin nur von wenigen Freunden als einer der erſten Denker verehrt, dem großen Publicum aber bloß durch einig kleinere Schriften philoſophiſchen Inhalts bekant war, einmal für ſeine Speculation die Frage auf: Iſt überall ſo etwas wie Metaphyſik für die menſchliche Vernunft möglich? Von dieſer Frage, ſobald Kant ſie aufgeworfen und den Entſchluß zu ihrer Unterſuchung gefaßt hatte, gieng die neuere Revolution in der Philoſophie aus. Denn ſie konte nicht anders beantwortet werden, als wenn das Erkentnißvermögen an ſich ſelbſt bis in's Innerſte zergliedert und erforſcht wurde. Erſt dann ließ ſich mit Zuverläſſigkeit entſcheiden, was für den Menſchen erkennbar ſey, und was nicht. War dieſes entſchieden, ſo war auch die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphyſik entſchieden. Eine ſolche Zergliederung des reinen Erkentnißvermögens an ſich ſelbſt war noch von keinem der ältern Philoſophen in dem Sinne und nach der Methode ausgeführt

wor-

worden, in welchem und nach welcher ſie hätte ausgeführt werden ſollen. Alle Urheber originaler philoſophiſcher Syſteme hatten gleich mit Betrachtung der Dinge ſelbſt angefangen, ohne erſt vorher ſich um die Principien der Betrachtung in der reinen Vernunft zu bekümmern, und ſich eines ſichern Ausganges ihrer Forſchungen zu vergewiſſern. Daher kam es, daß entweder dogmatiſche Syſteme aufgeſtellt wurden, deren Einſeitigkeit dem unbefangenen ſcharfſinnigen Prüfer bald in die Augen fiel, oder daß die Speculation, nachdem ſie ſich vergeblich abgemäht hatte, ſich in Skepticismus und Indifferentismus verlor. Wir haben zwar vom Ariſtoteles und in den neueren Zeiten vom Locke ein Organon, eine Phyſiologie des Verſtandes erhalten; aber dieſe können keinesweges für eine Kritik des reinen Verſtandes angeſehen werden. Sie erſtrecken ſich nur auf die Aeußerungen des Erkentnißvermögens als Thatſachen, ohne es darauf anzulegen, dieſe in ihrer Möglichkeit zu ergründen, und danach die Gültigkeit der menſchlichen Erkentniß überhaupt feſtzuſetzen. So lange man die Grenzen der Vernunft nicht kannte, war es unvermeidlich, daß die Vernunft über jene Grenzen hinaus auf den Flügeln der Einbildungskraft ſich in die überſinnliche Welt hinaus

wagte, ohne auf der einen Seite an realer Erkentniß zu gewinnen, und ohne doch auf der anderen es ſich ſelbſt begreiflich machen zu können, wie die Vernunft den Flug über das Gebiet der Sinnlichkeit hinaus zu wagen im Stande ſey, und was ſie dazu antreibe. Daß man aber die Grenzen der Vernunft verkannte, daran war die unrichtige Unterſcheidung zwiſchen der Sinnlichkeit und dem Verſtande ſchuld, nach welcher man dem einen Vermögen beylegte, was dem andern gehört, und insbeſondre dem Verſtande mehr zutraute, als er ſeiner Natur nach leiſten kann. Auch in Anſehung der Beyträge der übrigen theoretiſchen Fähigkeiten des Gemüths zur Erkentniß, des Verhältnißes der praktiſchen und theoretiſchen Seelenvermögen zu einander, der Art der Verbindung aller Kräfte des Gemüths zur Einheit, war man ſtreitig, und auch hierin lag ein Hauptgrund der bisher obwaltenden Verſchiedenheit der philoſophiſchen Syſteme in theoretiſcher und praktiſcher Hinſicht. Man hatte nicht auf Kriterien reflectirt, an denen man ſichere Leitfaden der Unterſuchung gehabt hätte, um erſt das ganze ſubjective reine Vermögen des Gemüths von dem Objectiven, worauf es ſich bezieht, abzuſondern.

§. 2149.

§. 2149.

Kant hatte lange den Urſachen des bisherigen Widerſtreits der philoſophiſchen Syſteme nachgeforſcht. Er ſah ein, daß derſelbe nicht anders würde gehoben werden können, als wenn ſich das Vermögen der reinen Vernunft im weitern Sinne nach unbezweifelbaren Kriterieen ausmeſſen, und das gegenſeitige Verhältniß der einzelnen Gemüthskräfte beſtimmen laſſen würde. Allein die vornehmſte Schwierigkeit bey dieſer Unterſuchung war, wie jene unbezweifelbaren Kritereien zu entdecken ſeyen. Hier leitete nun zunächſt die Skepſis des David Hume ihn auf den Weg, den er hernach in ſeiner Speculation weiter verfolgt hat. Der ſchottiſche Philoſoph hatte die objective Gültigkeit und Nothwendigkeit des Satzes vom Grunde bezweifelt, weil er das Princip vermißte, worauf die Syntheſis zwiſchen Urſache und Wirkung, wenn man ſie als nothwendig und objectiv gültig annehmen wollte, beruhen könte. Er hatte hierbey die Lockiſche Theorie im Auge gehabt, nach welcher alle Erkentniß und auch die Grundſätze derſelben, die im Bewußtſeyn als nothwendig erſcheinen, aus der Erfahrung abgeleitet werden. Hume zeigte, daß der Satz vom Grunde als vermeyntes nothwen-

diges Erkentnißprincip gar nicht aus der Erfahrung deducirt werden könne, weil die Erfahrung nur eine Folge der Erſcheinungen darſtellt, keinesweges aber eine ſo nothwendige Verbindung derſelben, wie ſie der Satz vom Grunde ausdrückt. Das Bewußtſeyn der Nothwendigkeit dieſes Satzes iſt nach Hume allein aus der Gewohnheit zu erklären, womit wir, nach Anleitung der Erfahrung, immer gewiße Erſcheinungen als verbunden denken, und weil wir ſie faſt immer verbunden antreffen, bewogen werden zu glauben, daß die eine die Urſache von der andern ſey, und daß jede Erſcheinung als Wirkung zu betrachten ſey, die eine andere als Urſache vorausſetze. Die Folgen, welche die Leugnung der objectiven Gültigkeit und Nothwendigkeit des Satzes vom Grunde für die Metaphyſik und die geſamte menſchliche Erkentniß hatte, ſind einleuchtend, und bedürfen keiner Erörterung. Kant ward alſo durch Hume auf die Bemerkung geführt, daß um die Autorität des Satzes vom Grunde zu retten, es durchaus erfoderlich ſey, das Princip a priori nachzuweiſen, von welchem die Nothwendigkeit der Syntheſis im Begriffe der Cauſalität abhänge. Er bemerkte ferner, daß Hume ſeine Skepſis an dem Cauſalitätsbegriffe auch auf die Nothwendigkeit und ob-

objective Gültigkeit aller ſynthetiſche Urtheile a priori hätte ausdehnen können, und daß, da die Mathematik und Metaphyſik, falls ſie objective gültige Disciplinen ſeyn ſollen, dies überhaupt nur ſind und werden, wenn ſich der Grund der Nothwendigkeit der ſynthetiſchen Urtheile a priori nachweiſen läßt, die Wahrheit aller Philoſophie und aller menſchlichen Erkentniß die Beantwortung der Frage nothwendig mache: Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?

§. 2150.

In der reinen Vernunft im weitern Sinne allein ſind nach Kant die letzten Gründe alles menſchlichen Denkens und Wiſſens aufzuſuchen. Was das logiſche Denken betrifft, ſo iſt freylich der Satz des Widerſpruchs als das reine Vernunftprincip desſelben unverkennbar; aber dieſer iſt nicht zugleich das Princip des Wiſſens, welches vielmehr von dem Denken noch vorausgeſetzt wird. In Beziehung auf die Erkentniß begründet das Princip des Denkens nur die analytiſche Erkentniß, nicht die ſynthetiſche. Demnach findet die obige Frage:

Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? in der Logik ihre Beantwortung nicht, und die Logik kann folglich überhaupt nicht das Realfundament für die Mathematik und Metaphyſik ſeyn. Wenn ſie in den ältern metaphyſiſchen Syſtemen dafür gehalten wurde, ſo rührte dieſes daher, daß man den Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen nicht beachtete, und indem man, z. B. in der Ontologie, anfangs in der Analyſe des logiſchen Begriffes vom Dinge überhaupt richtig fortſchritt, unvermerkt in die Syntheſis verfiel, und dieſe eben ſo richtig wähnte, bis man nach und nach ſich in unauflöslichen Widerſprüchen befangen ſah. Selbſt die Analyſe bedarf vorläufig der Syntheſis, um ſtatt finden zu können; denn man kann doch nicht analyſiren, wenn nicht vorher ſyntheſirt iſt; und ſo leicht es beym erſten Blicke ſcheint, die Möglichkeit analytiſcher Urtheile zu erklären, ſo verſchwindet doch dieſe Leichtigkeit bald, wenn man erwägt, daß vorher die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile erklärt ſeyn muß. Die Unterſuchung konte alſo im geringſten nicht dabey ſtehen bleiben, daß ſie das Princip des Denkens in der Vernunft feſtgeſtellt hatte; ſie mußte vorzüglich auf das Princip des Wiſſens und die Vereinigung deſſelben mit dem Denken gerichtet ſeyn. Ein

anderer Hauptpunct, worauf es ankam, war, eine ſcharfe Grenzlinie zwiſchen dem Verſtande und der Sinnlichkeit, zwiſchen Anſchauungen und Begriffen, zu ziehen. Der in der älteren gangbaren Philoſophie angenommene Unterſchied war nur logiſch; aber er enthielt keine Verſchiedenheit der Gegenſtände der Erkentniß ſelbſt, und war alſo nicht ſpecifiſch. So lange jene ſcharfe Grenzlinie unbekant blieb, war es unmöglich, die Natur der Gemüthsanlagen und ihr gegenſeitiges Verhältniß zu einander völlig aufzuklären.

## §. 2151.

Bisher hab ich bloß die Veranlaſſung, den Zweck, und die Richtung der Kantiſchen Unterſuchung im Allgemeinen angedeutet. Itzt will ich zu einer kurzen hiſtoriſchen Erörterung dieſer ſelbſt und ihrer vornehmſten Reſultate übergehen. Der Grundſatz, von welchem Kant's Kritik der reinen Vernunft anhebt, und mit deſſen Gültigkeit ſie ſteht oder fällt, iſt: Alles in der Erkentniß, was dem Bewußtſeyn nach Nothwendigkeit ausdrückt, iſt a priori, und gehört zur reinen Vernunft; hingegen alles in der Erkentniß, was dem Bewußtſeyn nach Zu-

fälligkeit, oder bloß comparative Allgemeinheit ausdrückt, iſt a poſteriori und gehört der Erfahrung. Das Nothwendige der Erkentniß an und für ſich genommen heißt rein; das Zufällige oder bloß comparativ Allgemeine der Erkentniß als ſolches heißt empiriſch. Der Inbegriff aller reinen Erkentniſſe, da auf ihm die Möglichkeit und Gültigkeit der menſchlichen Erkentniß überhaupt beruht, macht die ſogenannte Transſcendentalphiloſophie aus. Die Wahrheit des obigen Grundſatzes wird dadurch bewährt, daß im Bewußtſeyn der weſentliche Unterſchied zwiſchen dem Nothwendigen und Zufälligen der Erkentniß unleugbar vorkomt. Das Nothwendige aber kann auf keine Weiſe aus der Erfahrung hergeleitet werden, weil dieſe immer nur zeigt, was erſcheint, aber nicht, daß dieſes ſo ſeyn müſſe, wie es erſcheint. Alle Verſuche, die gemacht worden ſind, das Nothwendige aus der Erfahrung zu deduciren, halten die Prüfung nicht aus, da ihnen das Bewußtſeyn ſelbſt widerſpricht. Das Nothwendige der Erfahrung kann alſo keine andere Wurzel haben, als in der reinen Vernunft ſelbſt. Eben ſo wenig iſt umgekehrt der Grund des Zufälligen in der reinen Vernunft zu ſuchen; denn dieſe kann nichts anders, als die formalen Principien der Erkent-

kentniß enthalten, und die Objecte, worauf ſich dieſe Erkentnißprincipien beziehen, werden dem Bewußtſeyn nach von außen dem Gemüthe gegeben. Die Erfahrung dient gleichſam als Reiz, das reine Erkentnißvermögen zu wecken, und in Thätigkeit zu bringen, ſo daß wir uns hernach durch Reflexion und Abſtraction deſſelben insbeſondre bewußt werden können. Ließe ſich der obige Grundſatz umſtoßen, daß das Nothwendige der Erkentniß a priori, das Zufällige a poſteriori ſey, ſo würde damit freylich das Kriterium wegfallen, wonach ſich die reine Vernunft von dem Objectiven der Erfahrung trennen läßt; allein ungeachtet aller Anfechtungen der Kantiſchen Philoſophie, und ungeachtet aller Mängel und Irrthümer, die übrigens in ihr anzutreffen ſeyn mögen, hat doch jener Grundſatz noch nicht widerlegt werden können. Diejenigen, welche das Daſeyn einer reinen Vernunft geleugnet oder beſpöttelt haben, ſind doch die Erklärung ſchuldig geblieben, woher der Unterſchied des Nothwendigen und Zufälligen in der Erkentniß rühre, und wie jenes möglicherweiſe aus der Erfahrung herzuleiten ſey? Wird dieſe Erklärung nicht gegeben, ſo iſt auch die kritiſche Philoſophie geſichert in Anſehung des Leitfadens, welchen ſie bey der Unterſuchung befolgt.

§. 2151.

Wird zunächſt auf das Nothwendige bey der ſinnlichen Wahrnehmung reflectirt, ſo erhellt, daß jedes Object derſelben nur als ein Mannichfaltiges außer einander und nach einander, oder im Raume und in der Zeit, wahrgenommen werden kann. Der Raum iſt die nothwendige Bedingung oder Form der äuſſeren, ſo wie die Zeit die nothwendige Bedingung oder Form aller Anſchauung überhaupt, der äuſſeren ſowohl als der inneren, da auch die äußern Gegenſtände durch den innern Sinn wahrgenommen werden müſſen. Der Raum iſt alſo, ſo wenig wie die Zeit, etwas Objectives außer uns; noch iſt er ein Nichts; noch iſt er ein Verhältniß der Dinge, das dieſen ſelbſt anhaftete; noch endlich ein abſtracter Begriff; ſondern beyde ſind Formen a priori, jener des äußern, dieſe des innern Sinnes, durch welche allein ſinnliche Wahrnehmung möglich wird. Betrachtet man Raum und Zeit als bloß ſubjective Bedingungen der ſinnlichen Wahrnehmung, ſo haben ſie allerdings empiriſche Realität; denn ſie ſind weſentlich nothwendige Beſtandſtücke der äußeren und inneren Erfahrung. Betrachtet man hingegen beyde als objectiv den Dingen anhaftend, ſo haben ſie nur transſcendentale Idea-

lis

lität, d. i. ſie ſind objectiv bloße Ideen, denen nichts Reales entſpricht, ohne welche aber keine Erfahrung ſtatt finden kann. Die Gründe für die Priorität von Raum und Zeit ſind dieſe: 1) Beyde ſind nothwendige Grundvorſtellungen, die Niemanden fehlen, die Jeder ſo haben muß, wie er ſie hat, die Niemand wegdenken kann, die ihrer Natur nach unwandelbar ſind. Dieſe Eigenſchaften der Vorſtellungen von Raum und Zeit laſſen ſich ſchlechterdings nicht begreifen, ſobald beyde für etwas Objectives außer uns gehalten werden, das erſt durch Empfindung wahrgenommen wird. 2) Um etwas als irgendwo und als irgend wenn zu erkennen, müſſen die Vorſtellungen des Orts und der Zeit ſchon vorausgeſetzt werden; denn Ort und Zeit ſind an ſich ſelbſt nicht Gegenſtände der Empfindung. 3) Raum und Zeit können auch nicht abſtracte Begriffe ſeyn. Sie ſind einige reine Anſchauungen, und wenn man von einzelnen Räumen und Zeiten redet, (von welchen doch die abſtracten Begriffe abſtrahirt ſeyn müßten), ſo ſind dies nur Einſchränkungen des einigen allbefaſſenden Raumes und der Zeit überhaupt, die alſo vorhergehen müſſen. Dazu kommt, daß der abſtracte Begriff des Raumes, als ſolcher, da er nur die gemeinſamen Merkmale einzelner Räume enthalten kann, doch von den

con-

concreten Begriffen der einzelnen Räume verſchieden ſeyn müßte, was er jedoch nicht iſt; denn der Raum überhaupt iſt nicht mehr und nicht weniger Raum, als es der Raum insbeſondre iſt. Dasſelbe, was vom Raume gilt, gilt aber auch von der Zeit. 4) Die Vorſtellungen von Raum und Zeit ſind im Bewußtſeyn als unendliche Größen gegeben; dies iſt aber bey keiner anderen empiriſchen Vorſtellung der Fall, und kann es auch nicht ſeyn; denn die Erfahrung kann niemals eine unendliche Größe zeigen. Endlich 5) Wären die Vorſtellungen von Raum und Zeit Producte der Erfahrung, ſo würde auch der reinen Mathematik keine apodiktiſche Gewißheit zukommen. Man könnte alsdenn von den mathematiſchen Lehrſätzen, deren Objecte Raum und Zeit ausmachen, nur ſagen, daß ſie gültig und gewiß ſeyen, ſo weit man bisher die Natur von Raum und Zeit beobachtet habe; hingegen könnte man nicht die Nothwendigkeit derſelben behaupten, die doch im Bewußtſeyn eines Jeden, der ſie verſtanden hat, unwiderſprechlich anerkannt wird und werden muß. Zur Theorie von Raum und Zeit iſt aber noch Folgendes zu bemerken. Erſtlich: Der Raum iſt die einzige nothwendige Form oder Bedingung der äußeren Anſchauung; denn keine andere äußere Vorſtellung liegt ſo allen übrigen zu Grunde,

und

und wird von ihnen ſo nothwendig vorausgeſetzt, wie dieſe. Es giebt gewiſſe Vorſtellungen freylich, die den Wahrnehmungen einzelner Sinne gemeinſamer ſind, und in ſoferne Bedingungen derſelben ausmachen; wie die Vorſtellung des Lichts bey den Wahrnehmungen des Geſichtsſinns, die Vorſtellungen der Solidität, der Wärme und Kälte, bey den Wahrnehmungen des Gefühls; aber alle dieſe ſind doch nicht a priori, indem ſie ſich bey jedem Menſchen verſchieden modificiren, und nicht ohne Erfahrung entſpringen können, und ſie erſtrekken ſich auch nur auf einzelne Claſſen äußerer ſinnlicher Vorſtellungen, nicht auf alle Vorſtellungen des äußeren Sinnes überhaupt. Dagegen iſt gar kein äußeres Object ohne den Raum vorſtellbar, und dieſe reine Grundanſchauung darf nicht fehlen, wenn nicht die Vorſtellungsfähigkeit ſchlechthin aufgehoben werden ſoll. Zweytens: Die Zeit iſt die einzige nothwendige Form oder Bedingung der Anſchauungen des innern Sinnes, und da auch alle Wahrnehmungen äußerer Gegenſtände in den innern Sinn aufgenommen werden müſſen, ſo iſt die Zeit die Form oder Bedingung aller ſinnlichen Wahrnehmungen ohne Ausnahme. Alle Empfindungen des Menſchen ſind in der Zeit, welche allein jenen vorhergeht und a priori iſt.

Drit-

Drittens: Da Raum und Zeit die Bedingungen ſinnlicher Anſchauungen ſind, ſo haben ſie auch nur Gültigkeit und Bedeutung in Beziehung auf Objecte, welche durch die Sinnlichkeit gegeben werden. Jenſeit des Gebiets der Sinnenobjecte ſind ſie an Inhalt leer, und haben ihre Bedeutung verloren. Das Ding an ſich, was in Raum und Zeit erſcheint, und bey den Sinnenobjecten zum Grunde liegt, iſt für uns = x und unerkennbar. Dieſe Theorie von Raum und Zeit ſcheint zwar mit dem Gefühle im Widerſtreite zu ſeyn, das uns immer auf eine räumliche Welt außer uns hinweiſt, in welcher wir uns ſelbſt bewegen, und die von uns verſchieden und unabhängig iſt. Allein dieſer Widerſtreit iſt doch auch nur ſcheinbar. Die Vorſtellung eines äußern objectiven Raumes kann eben ſowohl ſubjectiv als objectiv ſeyn, und wer ſich den Raum als außer ihm vorſtellt, kann ſich doch ſtets bloß auf ſeine ſubjective Sinnlichkeit berufen, vermöge deren er ſich den Raum ſo vorſtelle; denn den objectiven Raum ſelbſt kann niemand empfinden. Nimt man einen objectiven Raum an, ſo geräth man in ein Dilemma von zwey ſich widerſtreitenden Theſen, deren jede in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt. Entweder iſt der objective Raum etwas Poſitives, oder er iſt Nichts.

Im

Im erſten Falle bedarf es wieder eines andern Raumes, in welchem ſich der poſitive und objective Raum befindet, und ſo verliert ſich die Erklärung des Raums in's Unendliche. Im andern Falle befindet ſich die ganze Körperwelt in einem Nichts, das iſt, nirgends, was wiederum undenkbar iſt. Die reine Geometrie wäre denn eine Wiſſenſchaft, die aus Conſtructionen des Nichts beſtände, welchem die Natur dieſer Wiſſenſchaft ſelbſt widerſpricht. Die Mathematik wird dadurch möglich, daß der Raum und die Zeit Abmeſſungen haben, jener in die Länge, Breite und Tiefe, dieſe der Succeſſion, welche Abmeſſungen wiederum unendlich mannigfaltige Conſtructionen zulaſſen; anſtatt daß dem Nichts gar keine Prädicate zukommen, folglich auch keine Abmeſſungen und Conſtructionen desſelben möglich ſind. Schwerer aus dem Wege zu räumen iſt ein anderer Einwurf, der ſich gegen die Kantiſche Theorie von Raum und Zeit, oder, wie ihr Urheber ſelbſt ſie nennt, gegen die transſcendentale Aeſthetik, vorbringen läßt. Der Raum iſt eine ſubjective Bedingung der Sinnlichkeit und Nichts außer uns; die Körper aber müſſen im Raume erſcheinen; ſie erſcheinen alſo in uns; und dennoch ſollen ſie wirklich außer uns exiſtiren. Die Kantiſche Philoſophie verwahrt ſich ausdrücklich ge-

gegen den Vorwurf des Idealismus. Wie kann ſie gleichwohl dieſen Vorwurf ablehnen? Die Antwort, welche hierauf gegeben wird, iſt dieſe: Als Dinge an ſich betrachtet ſind die Körper allerdings von uns verſchieden und unabhängig; die Art wie ſie exiſtiren, iſt uns ſchlechterdings unerkennbar in dieſer Hinſicht; ſollen ſie uns aber erſcheinen, ſo müſſen ſie nothwendig von uns in Raum und Zeit vorgeſtellt werden. Die Art, wie das Ding zur Erſcheinung wird, iſt nur ſubjectiv, aber nicht objectiv, erklärbar. Dieſe Antwort Kant's auf den obigen Einwurf iſt inzwiſchen nicht ganz genugthuend, wenn das Kantiſche Syſtem nicht für idealiſtiſch gehalten werden ſoll; denn die Exiſtenz von Dingen an ſich unabhängig vom Raume iſt ſchlechthin unbegreiflich, und die Unterſcheidung zwiſchen der Exiſtenz des Dinges an ſich und der Erſcheinung desſelben iſt daher nur ein leeres Spiel mit Worten. Wenn die Dinge, um von uns wahrgenommen werden zu können, im Raume erſcheinen müſſen, der Raum aber eine bloß ſubjective Vorſtellung iſt, ſo iſt auch die Erſcheinung der Dinge nur etwas Subjectives, und dieſes iſt es, was ſich mit dem vermeynten Realismus des Kantiſchen Syſtems nicht verträgt. Wenn übrigens die Frage aufgeworfen wird, was man durch

die neue Kantiſche Theorie von Raum und Zeit gewinne? ſo iſt die Antwort folgende: a) Man gewinnt dadurch eine Erkentniß-quelle zu ſynthetiſchen Sätzen a priori, und namentlich läßt ſich dadurch das Daſeyn der Mathematik aus den Gründen ſeiner Möglichkeit einſehen, was bisher nicht der Fall war, man mochte Raum und Zeit für objectiv, oder für negative Weſen, oder für abſtracte Begriffe halten. Es iſt zu verwundern, daß das Daſeyn der Mathematik mit ihren Eigenthümlichkeiten, die ſie vor allen empiriſchen Disciplinen und auch vor der Metaphyſik auszeichnen, nicht mehr den ältern Philoſophen aufgefallen iſt, und daß ſie den Gründen desſelben nicht ſorgfältiger nachforſchten. Während die Mathematik ſich einer unerſchütterlichen Gewißheit ihrer Lehrſätze, der Anſchaulichkeit des Objects derſelben, einer demonſtrativen Methode, und einer feſten immer gleichen Terminologie mit Recht rühmen konte, fehlte es der Metaphyſik an dieſem allem. Beruhte nun die Mathematik auf der Erfahrung oder auf abſtracten Begriffen, ſo hatte ſie doch mit der Metaphyſik und allen übrigen empiriſchen Disciplinen eine gemeinſchaftliche Erkentniß-quelle, und woher rührten denn die eigenthümlichen Vorzüge jener vor dieſen? Die Metaphyſik machte zwar oft auf apodiktiſche

Gewißheit ihrer Behauptungen Anſpruch; es wurde öfter bey Aufſtellung metaphyſiſcher Syſteme die mathematiſche Methode angewandt; aber ſie konte weder jenen Anſpruch bewähren, noch auch die Anwendbarkeit der mathematiſchen Methode auf ihren Gegenſtand. Die Anſchaulichkeit des Objects und die Gleichheit der Terminologie konte ſie nie erreichen; denn eben die Philoſophen, die zugleich große Mathematiker waren, behielten in der Mathematik die hergebrachte Terminologie bey, indem jeder die philoſophiſche ſo änderte, wie es ihm ſein Syſtem zu erheiſchen ſchien. Die empiriſchen Diſciplinen aber konten die weſentliche Verſchiedenheit ihres wiſſenſchaftlichen Charakters von dem der Mathematik nie verleugnen. Durch die Kantiſche Unterſuchung von Raum und Zeit wurden dieſe Schwierigkeiten gehoben, und die Eigenthümlichkeiten der Mathematik in ihrem Verhältniße zur Metaphyſik und den empiriſchen Diſciplinen völlig aufgehellt. b) Ein anderer höchſt wichtiger Vortheil, der mit der transſcendentalen Aeſthetik verbunden iſt, beſteht darin, daß ſich nunmehro die Grenze zwiſchen den Gebieten der Sinnlichkeit und des reinen Verſtandes nach einem ſichern Kriterium ſcharf beſtimmen läßt. Dieſe Grenze wurde von den ältern Philoſophen verkannt; man betrach-

trachtete die Objecte der Mathematik als abſtracte Begriffe ebenfalls für Erzeugniße des reinen Verſtandes, nud bey dieſem Grundirrthume ließ ſich nie abſondern, was ein Gegenſtand der Sinne oder des Verſtandes ſey. Daher kam es, daß man der Metaphyſik mehr zutraute oder zumuthete, als ſie leiſten kann; daß man auch durch den reinen Verſtand eine objective intelligible Welt erkennen zu können wähnte, die bey ſtrengerer Beleuchtung doch immer ihren Geburtsort in der Region der Sinne verrieth; und daß die Möglichkeit der Mathematik, ſo wie der wahre Grund ihrer Verſchiedenheit, von der Philoſophie, im Dunkel blieb. Die Leibniz Wolfiſche Schule nahm zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand nur einen logiſchen Unterſchied an; ſie legte jener eine verworrene, dieſem eine deutliche Erkentniß bey; ein ſpecifiſcher Unterſchied, der die Gegenſtände ſelbſt angieng, ward nicht von ihr angegeben. Nach der Kantiſchen Theorie hingegen machen Raum und Zeit die äußerſte Grenze des Gebiets der Sinnlichkeit aus, und was in Raum und Zeit erſcheint, muß zu den Sinnengegenſtänden gerechnet werden. Dadurch iſt das Vermögen und Gebiet des reinen Verſtandes abgeſondert von der Sinnlichkeit, und es läßt ſich zuverläßiger beſtimmen, in wiefern der

Verſtand Gegenſtände erkennen möge, oder nicht.

§. 2152.

Die Sinnlichkeit an und für ſich kann nichts weiter leiſten, als daß ſie einen gegebenen mannichfaltigen Stoff auffaßt und in's Bewußtſeyn bringt; hingegen kann ſie das Mannichfaltige nicht als Ein Bild darſtellen, und ſie iſt auch bloß auf die unmittelbar gegenwärtige Afficirung der Gegenſtände eingeſchränkt, ohne alte Bilder erneuern zu können. Dieſes wird bewirkt durch ein von der Sinnlichkeit verſchiedenes Vermögen, die Einbildungskraft. So wie die Sinnlichkeit, ſo iſt auch die Einbildungskraft rein, oder empiriſch. Die reine hat zuvörderſt die Function, die elementariſchen Theile des Mannigfaltigen des Stoffes, welche die Sinnlichkeit ſucceſſiv auffaßt, immer wieder zu erneuern und dem Bewußtſeyn gegenwärtig zu erhalten, während die Sinnlichkeit vom Auffaſſen des einen Theils zum Auffaſſen des andern übergeht (Apprehenſion des Mannichfaltigen der Anſchauung), und dadurch die Syntheſis des Mannichfaltigen zu Einem Bilde zu vollenden. Da ſie hierdurch die Möglichkeit der Erkenntniß

niß mit begründen hilft, wird ſie in dieſer Beziehung die transſcendentale, und ſofern ſie zugleich ſelbſt urſprünglich erzeugend iſt, nicht bloß alte Bilder der Gegenſtände erneuert, die productive Einbildungskraft genannt. Die empiriſche Einbildungskraft hat dagegen bloß das Geſchäfft, alte Bilder wieder in's Bewußtſeyn zurück zu rufen, oder Theile derſelben zu neuen Ganzen zu verbinden. Die Art dieſer Thätigkeit beſteht im Apprehendiren, Reproduciren und Syntheſiren; wovon das erſtere nach dem Geſetze der Stetigkeit, das andere nach den Regeln der Ideenaſſociation, das dritte nach dem von Kant ſogenannten Geſetze der Affinität geſchieht, vermöge deßen nur Vorſtellungen verbunden werden können, die auf irgend eine Weiſe verwandt ſind. Sofern das Erneuern alter Vorſtellungen das weſentliche Geſchäfft der empiriſchen Einbildungskraft ausmacht, heißt ſie deßwegen auch die reproductive.

§. 2153.

Die Sinnlichkeit empfindet und ſchauet bloß an; die Einbildungskraft producirt nur Bilder; aber dieſe werden noch nicht als Objecte erkannt. Dazu iſt nöthig,

daß der Verſtand ſie ſeinen Geſetzen gemäß denkt. Alles, was der Verſtand thut, iſt Trennen und Verbinden eines gegebenen Mannichfaltigen, wo aber jede Trennung eine Verbindung voraus ſetzt. Eine Vereinigung des Mannichfaltigen zur Einheit im Bewußtſeyn iſt ein Begriff, und der Verſtand kann alſo für ein Vermögen der Begriffe erklärt werden. Die Regeln der Form der Begriffe ohne Rückſicht auf ihren Inhalt lehrt die allgemeine Logik. Die Möglichkeit und Gültigkeit des Inhalts der Begriffe aber werden in der transſcendentalen Logik unterſucht. Die Begriffe ſind entweder rein, oder empiriſch. Jene drücken nur die Art und Weiſe der Verbindung des Stoffes ſelbſt aus. Dieſe drücken zugleich das durch Anſchauung gegebene Mannichfaltige aus. Reine Begriffe ohne Anſchauungen ſind leer, ſo wie umgekehrt bloße Anſchauungen ohne Begriffe blind ſind. Weil die Sinnlichkeit nur einen durch Afficirung gegebenen Stoff aufnimt, iſt ſie ein Vermögen der Receptivität; anſtatt daß der Verſtand, welcher den Stoff zur Einheit im Bewußtſeyn verbindet, ein Vermögen der Spontaneität iſt. Die Sinnlichkeit liefert zu dem Begriffe das angeſchaute Mannichfaltige; die Einbildungskraft bewirkt ein Bewußtſeyn des Einzelnen in dieſem

ſem Mannichfaltigen und eine Verbindung deſſelben zum Ganzen; die Einheit dieſer Verbindung aber im Bewußtſeyn, wodurch das angeſchaute Mannichfaltige als ein Object erkannt wird, iſt ein Werk des Verſtandes. Da die Form der Begriffe vornehmlich auf der Einheit der Verbindung des Mannichfaltigen zum Ganzen beruht, ſo iſt jene allein als das Erzeugniß des Verſtandes zu betrachten. Die Formen der Begriffe zeigen ſich im Bewußtſeyn verſchieden. Die Geſetze der reinen Verſtandeserkenntniß laſſen ſich demnach nicht anders auffinden, als wenn jene Formen in einer vollſtändigen Tafel nach einem ſichern Principe aufgezählt werden. Alles, wodurch ein unbeſtimtes Mannichfaltige vom Verſtande als Object gedacht werden kann, läuft auf Quantität, Qualität, Relation und Modalität hinaus. Nach dieſen vier Momenten können alle urſprünglichen Handelsweiſen des Verſtandes, wodurch der angeſchaute Stoff objective Einheit bekomt, fixirt werden.

## §. 2154.

Die urſprünglichen Handelsweiſen des Verſtandes werden von Kant mit einem aus der Ariſtoteliſchen Philoſophie entlehnten Na-

 men

men Kategorieen genannt, ſofern durch ſie, wenn ſie für ſich genommen werden, beſtimt wird, was ſich überhaupt a priori von Gegenſtänden ausſagen läßt. Die Kategorieen ſind nicht ſelbſt Begriffe, ſondern nur Formen zu Begriffen. Ihre Entwickelung iſt die Entwickelung des urſprünglichen Verſtandesgebrauches ſelbſt und der verſchiedenen Arten deſſelben. Die bloße Syntheſis, welche der Verſtand von den Theilen des Gleichartigen macht, unabhängig von dem Stoffe, der ſyntheſirt wird, iſt die reine Quantität. Wird dieſe auf die Zeitreihe a priori angewandt, als das Schema der transſcendentalen Einbildungskraft, wodurch die Kategorieen verſinnlicht werden; ſo iſt ſie entweder Einheit, oder Mehrheit, oder Allheit. Dieſe drey Momente der Syntheſis der Größe ſind alſo die Kategorieen der Quantität. Die Syntheſis des Gleichartigen, die vom Ganzen zu den Theilen fortſchreitet, iſt die Qualität. Angewandt auf das transſcendentale Schema des Zeitinhaltes a priori iſt ſie entweder Realität, oder Negation, oder Limitation, welche die Kategorieen der Qualität ſind. Durch die Limitation oder Beſchränkung der Sphäre des Subjects um Ein Prädicat wird das Object weder poſitiv noch negativ beſtimt, ſondern nur als in's Unendliche beſtimbar

an=

anerkannt, weil eine unendliche Menge Prädicate übrig bleibt, die dem Subjecte allenfalls beygelegt werden kōnte. Die Syntheſis des Realen nach dem Schema der Zeitordnung iſt die Relation. Sie iſt entweder Subſtanz und Accidens, oder Cauſalitāt, oder Gemeinſchaft (Kategorieen der Relation). Endlich die Art, wie die Syntheſis vom Verſtande im Selbſtbewußtſeyn geſetzt, und unter Bedingung des Schema's der Zeit überhaupt anerkannt wird, heißt die Modalitāt. Die Kategorieen derſelben ſind Möglichkeit, wo zu irgend einer Zeit, Wirklichkeit, wo zu einer beſtimten Zeit, Nothwendigkeit, wo zu aller Zeit geſetzt wird. Alle Kategorieen ſtehn wiederum unter der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception oder des Selbſtbewußtſeyns, die in allen unſeren Erkentnißen durchweg herrſchend iſt. Wie alſo die Möglichkeit der ſinnlichen Anſchauung davon abhängt, daß das Mannichfaltige des Stoffs den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit angemeſſen ſey; ſo hängt die Möglichkeit der Erkentniß des Mannichfaltigen der Anſchauung durch den Verſtand davon ab, daß dasſelbe auf die ſynthetiſche Einheit der Apperception bezogen werde. Dieſe letzte iſt das oberſte Princip des reinen Verſtandes und der Erkent-

niß überhaupt. Nach den bisherigen Erläuterungen läßt ſich nun die Möglichkeit der Erfahrungserkentniß kurz und genau angeben. Die Kategorieen ſind an und für ſich, wie ſchon oben bemerkt worden, nur Functionen der Syntheſis; ſie ſind nothwendige Bedingungen zum Denken der Gegenſtände, allein ſie enthalten nicht Erkentniß der Gegenſtände ſelbſt. Dieſe erfordert, daß zugleich wirkliche Anſchauungen gegeben ſeyen, auf welche ſich die Kategorieen beziehen. Da aber alle Anſchauungen ſinnlich ſind, ſo erſtreckt ſich aller Gebrauch des reinen Verſtandes einzig auf Sinnenobjecte. Die Anſchauungen ſind entweder rein, Raum und Zeit, oder empiriſch. Beziehen ſich die Kategorieen zunächſt auf jene, ſo entſteht eine Erkentniß von Gegenſtänden a priori, die aber bloß die Form der Erſcheinung der Gegenſtände in Raum und Zeit betrifft. Die Erkentniß wirklicher Erſcheinungen wird nur möglich, wenn die reinen Anſchauungen auf den Stoff angewandt werden, und der reine Verſtandesbegriff ſich mittelbar durch jene auf dieſen bezieht. Jenſeit der Sinnenſphäre oder des Gebiets der Erfahrung iſt alſo nichts für den reinen Verſtand erkennbar. Dieſes erſtreckt ſich ſogar auf unſere eigene Natur ſelbſt. Das reine Selbſtbewußtſeyn giebt uns eine

Bürg-

Bürgſchaft, daß wir ſind; allein da keine Anſchauung davon ſtatt findet, und es nur durch die bloße Spontaneität des Verſtandes gedacht wird; ſo läßt ſich unſer Daſeyn an ſich ſelbſt nicht erkennen; ſondern nur die Art unſers Daſeyns, ſoferne der innere Sinn uns ſelbſt erſcheint, und wir das empiriſche Bewußtſeyn, die Veränderungen unſers Zuſtandes, von dem reinen Selbſtbewußtſeyn unterſcheiden können. Da nun durch die reinen Verſtandeskategorieen allein Sinnenobjecte erkannt werden; ſo kann man auch ſagen, daß der Verſtand der Natur ihre Geſetzmäßigkeit vorſchreibe, weil die Erſcheinungen nur in derjenigen Verknüpfung erkannt werden können, welche der Beſchaffenheit des Verſtandes gemäß iſt. Die Natur als ein Inbegriff nach nothwendigen Geſetzen verknüpfter Erſcheinungen wird demnach erſt durch den Verſtand möglich. Dies iſt nicht ſo zu verſtehen, als ob die Dinge ſelbſt durch den Verſtand möglich würden, ſondern es gilt nur von Erſcheinungen in Beziehung auf die ſubjective Art, uns die Dinge vorzuſtellen.

§. 1155.

§. 2155.

Werden die Kategorieen mit Raum und Zeit verbunden, und ſo in ihrer möglichen Anwendbarkeit auf Sinnengegenſtände zur Erkentniß derſelben vorgeſtellt, ſo gehen daraus die Grundſätze des reinen Verſtandes a priori hervor. Die ſyſtematiſche Anordnung derſelben richtet ſich nach der Tafel der Kategorieen ſelbſt. Der oberſte Grundſatz der analytiſchen Urtheile iſt der Satz des Widerſpruchs; denn in jenen wird das Prädicat als durch Identität mit dem Subjecte verbunden gedacht. Der Satz vom Widerſpruche kann aber auch nichts weiter als die analytiſchen Urtheile begründen. Die bloße Abweſenheit des Widerſpruchs macht die Urtheile noch nicht in Anſehung ihres Inhaltes gültig, weil eine Verbindung der Begriffe im Urtheile ausgedrückt ſeyn kann, die nicht im Objecte gegründet iſt, obwohl ſie ſich im bloßen Denken nicht widerſpricht. Die Regeln der analytiſchen Urtheile gehören daher bloß für die allgemeine Logik. Bey ſynthetiſchen Urtheilen muß man über den Begriff des Objects hinausgehen, und ein Prädicat, das nicht in ihm gedacht war, als zu ihm gehörig oder mit ihm im Verhältniße beſtimmen, ohne daß aus dem Urtheile ſelbſt die Wahrheit die-

ſer

ſer Beſtimmung hervorleuchtete. Die Möglichkeit der Syntheſis ſetzt alſo ein Drittes (ein Medium) voraus, worauf ſie ſich ſtützt. Das Medium iſt die Einheit der Syntheſis in der Zeit a priori. Mittelſt der ſinnlichen Empfindung werden Gegenſtände wahrgenommen; durch die Bedingungen der Sinnlichkeit a priori, Raum und Zeit, wird die Anſchauung derſelben möglich; damit die Anſchauungen zur Erkenntniß werden, muß die Einbildungskraft ſie zuſammenfaſſen, und die Syntheſis der Erſcheinungen muß unter den nothwendigen Bedingungen der Einheit der Apperception a priori ſtehen. Daher iſt der oberſte Grundſatz aller ſynthetiſchen Urtheile folgender: Alle Gegenſtände ſtehen unter den nothwendigen Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannichfaltigen der Anſchauung in einer möglichen Erfahrung. Da aber durch die Tafel der Kategorieen jene nothwendigen Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannichfaltigen der Anſchauung feſtgeſetzt ſind; ſo kann es nur ſo viel reine ſynthetiſche Grundſätze geben, als es Kategorieen giebt, und auch der verſchiedene Charakter des Gebrauchs der Grundſätze hängt von dem verſchiedenen Character dieſer ab. Die Kategorieen ſind entweder mathematiſch,

d. i. ſie beziehen ſich nur auf die Möglichkeit der Anſchauung; oder ſie ſind dynamiſch, und beziehen ſich auf das Daſeyn einer Erſcheinung überhaupt. So ſind denn auch die Grundſätze des reinen Verſtandes in Anſehung ihres Gebrauchs mathematiſch oder dynamiſch. Der mathematiſche Gebrauch iſt unbedingt nothwendig, eben weil von ihm die Möglichkeit der Anſchauung überhaupt abhängt. Der dynamiſche Gebrauch hingegen iſt nur bedingt nothwendig; denn ſofern er das Daſeyn der Erſcheinungen betrifft, dieſes Daſeyn der Objecte aber für eine mögliche Erfahrung zufällig iſt, ſetzt er die Bedingung des empiriſchen Denkens in der Erfahrung voraus, ungeachtet er in ſeiner Anwendung auf daſſelbe ſeine Nothwendigkeit a priori behält. Der erſte Grundſatz des reinen Verſtandes unter der Bedingung der ſynthetiſchen Einheit a priori iſt der Grundſatz der Quantität (Axiom der Anſchauung): Alle Erſcheinungen ſind ihrer Anſchauung nach extenſive Größen. Extenſive Größen ſind diejenigen, wo die Vorſtellung des Ganzen durch die Vorſtellung der Theile, welche vorhergehen muß, möglich wird. Alle Erſcheinungen können aber nicht anders angeſchaut werden, als durch ſucceſſive Syntheſis der

Theile

Theile in der Apprehenſion. Hierauf grün-
den ſich die Axiome der Geometrie, welche
allgemein ſind, und eben deßwegen Axio-
me heißen; anſtatt daß evidente Sätze,
welche Zahlverhältniſſe beſtimmen, zwar
auch ſynthetiſch, aber nicht allgemein ſind,
und deßwegen nicht Axiome, ſondern nur
Zahlformeln genannt werden können. Der
zweyte iſt der Grundſatz der Qualität
(Anticipation der Wahrnehmung):
In allen Erſcheinungen hat das Rea-
le, welches in der Empfindung dem
Gegenſtande entſpricht, eine intenſive
Größe, d. i. einen Grad. Alle Er-
kentniß, wodurch das Empiriſche a priori
beſtimt und erkannt werden mag, kann
Anticipation heißen, und ſo ſind die rei-
nen Beſtimmungen der Erſcheinungen, Raum
und Zeit, Anticipationen der Erſcheinungen.
Da aber zu jeder Wahrnehmung auch Ma-
terie, durch Empfindung gegeben, erfo-
derlich iſt, und etwas ſeyn muß, was als
der Empfindung überhaupt entſpre-
chend a priori erkannt wird, ſo muß die-
ſes vorzugsweiſe Anticipation der Wahr-
nehmung genannt werden. Dieſe Antici-
pation beſteht darin, daß jede Empfindung
eine intenſive Größe haben muß, die nur
als Einheit apprehendirt wird, und in An-
ſehung deren die Vielheit nur durch An-

nä-

näherung zur Negation = o vorgeſtellt werden kann. Die intenſive Größe oder der Grad der Empfindung kann wegen der verſchiedenen Annäherung desſelben zur Negation ſehr verſchieden ſeyn; allein einen Grad überhaupt muß jede Empfindung haben. Der kleinſte Theil der Größe (das Einfache) iſt nicht vorſtellbar; daher hat jede Größe Continuität. Uebrigens drückt der Grad der Empfindung bloß ein Reale überhaupt aus, welches dem Gegenſtande entſpricht; die Beſchaffenheit desſelben aber kann nicht a priori, ſondern muß empiriſch erkannt werden. Der dritte iſt der Grundſatz der Relation (Grundſatz der Analogieen der Erfahrung): Alle Erſcheinungen ſtehen ihrem Daſeyn nach a priori unter Regeln der Beſtimmung ihres Verhältniſſes unter einander in einer Zeit. Die Erſcheinungen ſind in der Zeit. Die Zeit iſt a priori, und hat drey Modi: Beharrlichkeit, Folge und Zugleichſeyn. Daher muß es auch drey Regeln a priori von dem Daſeyn der Erſcheinungen in einer Zeit geben. Dieſe drey Regeln ſtehen wiederum unter der Bedingung der ſynthetiſchen Einheit des Mannichfaltigen a priori in der Zeit überhaupt; und hierauf gründet ſich jenes oberſte Princip derſelben. Die Regeln

geln ſelbſt (Analogieen der Erfahrung) ſind folgende: A: Alle Erſcheinungen enthalten das Beharrliche, als den Gegenſtand ſelbſt, der ſich in der Zeit gleich bleibt, und das Wandelbare, als die Beſtimmung, oder die Art der Exiſtenz desſelben (Grundſatz der Beharrlichkeit, Inhärenz). Ohne dieſes wäre gar keine Wahrnehmung einer Erſcheinung in einer beſtimten Zeit möglich. B: Alles, was geſchieht, ſetzt etwas voraus, worauf es nothwendig folgt (Grundſatz der Erzeugung, Conſequenz). Die Reihe der Erſcheinungen könte blos ſucceſſiv, eine Folge ſeyn, die nur eine ſubjective Verknüpfung in der Apprehenſion ausdrückte; woraus ſich aber noch nicht einſehen ließe, ob ſie auch bey dem Mannichfaltigen der Erſcheinungen objectiv ſtatt hätte. Inzwiſchen bei jeder Erſcheinung, die entſteht, zeigt ſich, daß der vor dem Entſtehen vorhergehende Zuſtand nur vorhergeht, nicht folgen kann, und alſo muß hier die ſubjective Verknüpfung der Wahrnehmungen durch die objective Verknüpfung der Erſcheinungen beſtimt werden. Der Satz der Cauſſalität macht daher objective Erkentniß der Erſcheinungen nach ihrem Verhältniße in der Reihefolge der Zeit möglich. C: Alle Subſtanzen,

ſofern ſie zugleich ſind, ſtehen in durch- gängiger Gemeinſchaft oder Wechſel- wirkung mit einander (Grundſatz der Gemeinſchaft, Compoſition). Wenn Dinge zugleich ſeyn ſollen, müſſen ſie im Raume in derſelben Zeit ſeyn. Daß ſie zugleich ſind, wird daran erkannt, wenn die Ordnung der Syntheſis der Apprehen- ſion des Mannichfaltigen gleichgültig iſt; nicht nach einander ſeyn muß. Es würde aber die Simultaneität der Erſcheinungen nicht wahrgenommen werden können, wenn ſie nicht gegenſeitig ihre Stellen in der Zeit beſtimten, und zwar als ſimultan. Alſo muß eine Subſtanz die Cauſſalität zu Be- ſtimmungen der andern, und wiederum die Wirkungen von der Cauſſalität dieſer in ſich enthalten; oder, die Subſtanzen müſſen in durchgängiger Gemeinſchaft mit einander ſeyn. Der vierte iſt der Grundſatz der Modalität: Alles Erkennbare über- haupt muß in irgend einem Verhält- niße zu unſerm Erkentnißvermögen ſtehen (Grundſatz der Poſtulate des em- piriſchen Denkens überhaupt). Die Poſtu- late ſind folgende: A. Was mit den for- malen Bedingungen der Erfahrung, der Anſchauung und den Begriffen nach, über- einſtimt, iſt möglich. B. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung

(durch

(durch Empfindung) zuſammenhängt, iſt wirklich. C. Dasjenige, deßen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimt iſt, exiſtirt nothwendig.

## §. 2155.

Aus den angegebenen Grundſätzen des reinen Verſtandes läßt ſich nun die Möglichkeit einer Mathematik und Naturwiſſenſchaft a priori völlig befriedigend erklären. Der Stoff der Mathematik iſt das Mannichfaltige des Raumes und der Zeit, welche als Formen der Anſchauung a priori gegeben ſind. Der Verſtand bearbeitet dieſes Mannichfaltige nach logiſchen Regeln, und da die Erſcheinungen den Bedingungen des Raumes und der Zeit, als den beyden Formen ihrer Anſchauung, angemeſſen ſeyn müſſen; ſo müſſen auch die Verhältniße von Raum und Zeit in den Erſcheinungen angetroffen werden. Die Möglichkeit der reinen Mathematik beruht alſo darauf, daß die Objecte nur unter der Form von Raum und Zeit, d. i. als Erſcheinungen, vorgeſtellt werden können. Es erhellt aber hieraus zugleich, daß der Gebrauch der Mathematik ſich nicht weiter als auf Er-

ſcheinungen in Raum und Zeit erſtrecken könne. Die reine Naturwiſſenſchaft kann keinen andern Gegenſtand haben, als das Syſtem der Geſetze a priori, nach denen die Natur d. i. der Inbegriff der Erſcheinungen, erkannt werden mag. Die Objecte laſſen ſich nur unter den Formen der Sinnlichkeit anſchauen; eben ſo kann auch der Zuſammenhang der Erſcheinungen nicht anders, wie unter den Formen des Verſtandes, gedacht werden. Soll demnach das Syſtem der Erſcheinungen ein Gegenſtand der Erkentniß für den Verſtand ſeyn, ſo muß es dem Syſteme der reinen ſynthetiſchen Grundſätze des Verſtandes entſprechen; oder die reine Naturwiſſenſchaft wird dadurch möglich, daß die Verknüpfung der Erſcheinungen nach Verſtandesgeſetzen a priori gedacht werden muß. Dieſe Verſtandesgeſeze ſind bereits angegeben worden; in ihnen ſind folglich auch die Principien der reinen Naturwiſſenſchaft oder der Metaphyſik der Natur vollſtändig dargelegt, aus denen ſich alle hierher gehörige Erkentniße ableiten und erweiſen laſſen. Wiederum aber können auch die Principien der reinen Naturwiſſenſchaft nicht weiter angewandt werden, als auf das Gebiet der Erſcheinungen.

## §. 2156.

Ein wichtiges allgemeines Reſultat aus dem Obigen überhaupt iſt, daß aller Gebrauch des Verſtandes nur in Beziehung auf die Erfahrung gültig ſeyn könne, oder daß es nur einen empiriſchen, keinen transſcendentalen Verſtandesgebrauch geben möge. Der leztere würde ein ſolcher ſeyn, wo die Verſtandesgrundſätze nicht auf Objecte als Erſcheinungen, ſondern auf Objecte als Dinge an ſich bezogen würden. Ein ſolcher Verſtandesgebrauch iſt objectiv ungültig, weil der Gegenſtand für den Begriff nur durch Anſchauung gegeben werden kann, und ſelbſt die reine Anſchauung erſt durch die empiriſche ihren Gegenſtand bekomt, von welcher ſie die Form iſt. Die Kategorieen ſind bloß Vorſtellungen der Gegenſtände überhaupt, ſoferne dieſe nach der einen oder andern von ihnen gedacht werden müſſen. Die Subſumtion eines beſtimten Objectes unter die Kategorieen erfodert auch ein Schema (die Zeit); würde nun von aller Sinnlichkeit abſtrahirt, ſo würde dieſes Schema fehlen; dann würde auch keine Subſumtion eines beſtimten Objectes unter die Kategorieen möglich ſeyn. Es läßt ſich zwar ein logiſcher Gebrauch der Kategorieen jenſeit des Gebiets der Sinn-

lichkeit denken, und er iſt ſogar öfter durch eine ſeltſame Selbſttäuſchung der Philoſophen, die übrigens auch in der Natur der Vernunft ihre Gründe hatte, verſucht worden; aber ein ſolcher Gebrauch der Kategorieen iſt entweder in Anſehung der Objecte völlig leer, oder er ſteht mit ſich ſelbſt im Widerſpruche.

## §. 2157.

Werden die Gegenſtände unter den Formen der Anſchauung und der ſynthetiſchen Einheit der Kategorieen gemäß gedacht, ſo heiſſen ſie Erſcheinungen (Phänomene). Es laſſen ſich aber auch Gegenſtände denken, die dem Verſtande durch Anſchauung, wiewohl nicht ſinnliche Anſchauung, gegeben würden, und folglich inſofern auch von ihm erkannt werden könten. Dieſe würden Noumene ſeyn. Es gründet ſich auf dieſe Vorausſetzung die ſeit Plato in der Philoſophie hergebrachte Eintheilung der Dinge in Sinnendinge (mundus ſenſibilis), und Verſtandesdinge (mundus intelligibilis); nur daß die Eintheilung einer richtigeren Erklärung bedarf. Es wird damit nicht ſowohl eine bloß logiſche Verſchiedenheit der Erkentniß der Objecte in Hinſicht auf Deutlichkeit oder

Undeutlichkeit gemeynt; ſondern eine ſpeci-fiſche Verſchiedenheit der Objecte ſelbſt. Ferner können die Verſtandesdinge (Noumena) auch nicht in den Dingen an ſich geſucht werden; denn das Ding an ſich, als ein bloß transſcendentales Object, verſchwindet in Nichts, wenn es ohne alle ſinnliche Merkmale vorgeſtellt werden ſoll. Da gleichwohl die Erſcheinung ſich immer auf ein von der Sinnlichkeit unabhängiges Etwas bezieht; ſo muß das Verſtandesding (Noumenon) als ein Gegenſtand angenommen werden, der zwar durch Anſchauung, aber durch nicht ſinnliche Anſchauung dem Verſtande gegeben würde. Die Möglichkeit einer von der ſinnlichen verſchiedenen Art der Anſchauung überhaupt kann nicht geleugnet werden, wiewohl dieſelbe für die Menſchen unmöglich iſt, deren Erkentniß einmal mit den Bedingungen der Sinnlichkeit unzertrennlich zuſammenhängt. Der Begriff des Noumenon kann alſo von uns niemals realiſirt werden, oder es giebt keine wirkliche Verſtandeswelt, die im Gegenſatze mit der Sinnenwelt erkennbar wäre. Dies erhellt auch aus der Beſchaffenheit der Ideenwelt des Plato, die größtentheils aus diſcurſiven dem Inhalte nach aus der Erfahrung entlehnten Begriffen beſteht, denen durchaus keine objective intelligible Wirklich-

 keit

keit entſpricht. Die Noumena ſind alſo nur von einem negativen Gebrauche; eine wirkliche Erkentniß von Gegenſtänden kann niemals durch ſie für uns gewonnen werden. Ihr Nutzen beſteht darinn, daß ſie der Anmaaßung unſerer Sinnlichkeit, das einzige Erkentnißvermögen realer Gegenſtände zu ſeyn, eine Schranke ſetzen, indem ſie zeigen, daß die Möglichkeit einer nicht ſinnlichen Anſchauung übrig bleibt, mittelſt welcher reale Erkentniß bewirkt werden könte, obgleich dieſe nichtſinnliche Anſchauung für uns Menſchen unmöglich iſt.

## §. 2158.

Kein Urtheil iſt möglich ohne Reflexion, das heißt, ohne eine Vergleichung der dazu gehörigen Begriffe, inwiefern ſie zur Einheit im Bewußtſeyn zuſammenſtimmen, oder nicht. Dieſe Reflexion iſt entweder eine bloß logiſche, und betrifft das Verhältniß der Begriffe ſchlechthin; oder ſie iſt eine transſcendentale, und betrifft die Erkentnißkraft, für welche die Begriffe dem Inhalte nach gehören, ſo daß zugleich beſtimt wird, inwieferne die Begriffe durch eine und dieſelbe Erkentnißkraft erhalten, und alſo mit einander verglichen werden können,

nen, oder nicht. Die Verhältniße, in denen die zu vergleichenden Begriffe zu einander ſtehen können, ſind die der Einerleyheit und der Verſchiedenheit, der Einſtimmung und des Widerſtreits, des Innern und des Aeußern, des Beſtimmbaren und der Beſtimmung (Materie und Form). Werden die Begriffe bloß logiſch verglichen, ſo läßt ſich leicht ein Verhältniß dieſer Art feſtſetzen, was in transſcendentaler Hinſicht gar keine Gültigkeit hat woraus denn die von Kant ſogenannte Amphibolie der transſcendentalen Reflexionsbegriffe entſpringt. Die Regeln für den richtigen Gebrauch der transſcendentalen Reflexionsbegriffe ſind folgende: A. Einerleyheit und Verſchiedenheit: Mehr Gegenſtände des reinen Verſtandes mit denſelben inneren Beſtimmungen ſind immer identiſch; mehr Erſcheinungen ſind immer wenigſtens numariſch verſchieden, ſchon durch die Verſchiedenheit des Orts, in welchem ſie vorgeſtellt werden. Leibnizens Principium identitatis indiſcernibilium gilt alſo nur von Erſcheinungen, hingegen nicht von Monaden, als reinen Verſtandesobjecten, von denen es doch gerade gelten ſollte. B. Einſtimmung und Widerſtreit: Realitäten des reinen Verſtandes, als bloße logiſche Bejahungen,

können ſich niemals widerſtreiten, oder in Einem Subjecte verbunden gegenſeitig ihre Folgen aufheben. Realitäten als Erſcheinungen können ſich allerdings widerſtreiten; die eine kann die Folgen der andern in demſelben Subjecte mit ihr verbunden aufheben; von dem Verhältniße des Dinges an ſich dabey wiſſen wir nichts. Leibnizens Behauptung alſo, das Uebel im Gegenſatze mit dem Guten ſey eine bloße Schranke, eine Negation dieſes, weil ſich zwey Realitäten nie widerſtreiten könten, iſt falſch; er gilt nur von Gegenſtänden des reinen Verſtandes, aber nicht von Erſcheinungen, von denen er doch gerade gelten ſollte. C. Das Innere und Aeußere: Ein Object des reinen Verſtandes muß innere Beſtimmungen haben, die eine innere Realität ausdrücken, und ſich dem Daſeyn nach auf nichts von ihm Verſchiedenes beziehen. Ein Object als Erſcheinung aber iſt ein Inbegriff von Verhältnißen im Raume, und ſeine Beſtimmungen ſind nichts anders als dergleichen. Leibnizens Satz demnach, daß die Monaden numeriſch verſchieden ſeyen, iſt ſich ſelbſt widerſprechend. Sind die Monaden reine Verſtandesobjecte, ſo ſind ſie nicht im Raume und drücken keine äußere Ortsverhältniße aus; dann fallen ſie zuſammen und

alle

alle numeriſche Verſchiedenheit iſt aufgehoben. Werden ſie aber im Raume vorgeſtellt, ſo hören ſie auf, einfache Monaden zu ſeyn. D. Das Beſtimbare und die Beſtimmung (Materie und Form): Würde der reine Verſtand unmittelbar auf Gegenſtände bezogen, und hafteten Raum und Zeit objectiv an den Dingen, ſo würde die Materie vor der Form hergehen; denn es muß Etwas Beſtimbares gegeben ſeyn, bevor der Verſtand es beſtimmen kann. Kann aber der Verſtand nicht unmittelbar auf Gegenſtände bezogen werden, ſondern nur auf Gegenſtände als Erſcheinungen unter den Formen der ſinnlichen Anſchauung, Raum und Zeit, ſo geht die Form der Anſchauung vor der durch die Empfindung gegebenen Materie her. Bey Gegenſtänden des reinen Verſtandes, kann man ſagen, fallen Form und Materie zuſammen, und es iſt kein Unterſchied zwiſchen beyden bemerklich, weil doch eigentlich der reine Verſtandesgegenſtand immer nur die Verſtandesfunction ſelbſt, oder die Form der Erkentniß ausſagt. So wie man nun einen Begriff, der viele Erkentniße unter ſich faßt, einen logiſchen Ort (ſedem argumenti), und ein Syſtem ſolcher Begriffe eine logiſche Topik nennen kann; ſo kann die Stelle, welche ein Begriff dem Inhalte

nach

nach entweder in der reinen Sinnlichkeit, oder in reinem Verſtande, hat, der transſcendentale Ort desſelben heißen, und das Syſtem der Regeln, nach welchen ſich dieſer transſcendentale Ort beurtheilen und beſtimmen läßt, eine transſcendentale Logik. Sie iſt nicht, wie die Kategorieen auf den Begriff des Gegenſtandes gerichtet, ſondern nur auf die Vergleichung der Vorſtellungen, die vor dem Begriffe hergeht, und zu der eine transſcendentale Reflexion gehört, ob einem Begriffe ſein Ort in der reinen Sinnlichkeit, oder im reinen Verſtande anzuweiſen ſey. Wird dieſe Reflexion nicht angeſtellt, ſo kann die Vergleichung der Begriffe allerdings logiſch geſchehen; ſie iſt aber doch alsdenn ſehr unſicher, wie die angeführten Beyſpiele vom Leibniz beweiſen, der durch die Amphibolie der transſcendentalen Reflexionsbegriffe getäuſcht wurde. Auch Locke begieng den entgegengeſetzten Fehler, den Leibniz begieng. Er traute der Sinnlichkeit zu viel, wie Leibniz dem Verſtande zu viel traute. Beyde Philoſophen verkannten den ſpecifiſchen Unterſchied, der zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand obwaltet.

§. 2159.

Ungeachtet der Verſtand ſeiner Natur nach nur Erfahrungserkentniß bewirken kann, ſtrebt dennoch der menſchliche Geiſt immer über die Sinnenſphäre hinaus, und wähnt ſogar im Beſitze von Wiſſenſchaften überſinnlicher Gegenſtände zu ſeyn, wie die in der ältern Philoſophie aufgeſtellten dogmatiſch metaphyſiſchen Syſteme beweiſen. Es muß alſo in der menſchlichen Vernunft ein Grund liegen, der nicht nur das Streben nach der Erkentniß des Ueberſinnlichen bewirkt und unterhält, ſondern auch den vermeynten Erkentnißen des Ueberſinnlichen einen täuſchenden Schein objectiver Wahrheit und Gültigkeit ertheilt. Sofern die gemeine Logik den Schein der ſinnlichen Wahrnehmung, und auch den logiſchen Schein aufdeckt, dem nur formale, aber keine reale, Wahrheit zukomt, kann ſie Dialektik oder Logik des Scheines genannt werden. Da ſich aber auch die Grundſätze des reinen Verſtandes zur Erſchleichung ſcheinbarer, wiewohl ungültiger, Behauptungen über Gegenſtände, die uns nicht für die Erkentniß gegeben ſind, misbrauchen laſſen, wodurch ein transſcendentaler Schein bewirkt wird; ſo muß auch die transſcendentale Logik dieſen Schein auf-

de-

decken, und Regeln zur Verhütung deſſelben angeben. Sofern ſie das thut, kann ſie transſcendentale Dialektik oder Kritik des transſcendentalen Scheines heißen; die um ſo wichtiger und nöthiger iſt, weil wirklich in der ſubjectiven Beſchaffenheit der menſchlichen Vernunft eine Triebfeder liegt, die den transſcendentalen Schein veranlaßt und beſördert, ihn täuſchender macht, und die Verhütung desſelben erſchwert.

## §. 2160.

Die Vernunft im engern Sinne genommen iſt das Vermögen der Schlüße. Sie erkennt durch Begriffe das Beſondere als in dem Allgemeinen enthalten mittelſt der Subſumtion jenes unter dieſes, und treibt dieſes Geſchäfft ſo weit, bis ſie das Allgemeinſte, oder das abſolut Unbedingte erreicht hat, falls ihr dieſes zu erreichen möglich wäre. Daher kann die Vernunft für das Vermögen der Principien erklärt werden, ſo wie der Verſtand für das Vermögen der Regeln. Es giebt drey Gattungen von Schlüßen, kategoriſche, hypothetiſche, und diſjunctive; bey allen dreyen läßt ſich das Unbedingte verfolgen, und es komt nur darauf an, ob dieſes in der That

ür

für die Vernunft erreichbar ſey? Der Grundſatz der Vernunft im engern Sinne: Suche zu allen bedingten Erkentnißen das Unbedingte auf, iſt ſynthetiſch, da das Unbedingte nicht in dem Bedingten enthalten ſeyn kann; und da alle Erſcheinungen bedingt ſind, ſo würde der Gebrauch desſelben nur ein transſcendenter, d. i. die Schranken der Gültigkeit überſchreitender, ſeyn können. Ein reiner Vernunftbegriff des Unbedingten heißt in der Kantiſchen Terminologie vorzugsweiſe eine Vernunftidee, und da nach den drey verſchiedenen Gattungen der Schlüße das Unbedingte in dreyerley Richtungen geſucht werden kann, ſo laſſen ſich auch drey Claſſen der Vernunftideen unterſcheiden. Die Vernunft kann erſtlich das Kategoriſch Unbedingte der Syntheſis in einem Subjecte aufſuchen; zweytens das Hypothetiſch Unbedingte in der Syntheſis der Glieder einer Reihe; drittens das Diſjunctiv Unbedingte der Syntheſis in einem Ganzen. Das Kategoriſch Unbedingte drückt das letzte Subject aus, das nicht mehr Prädicat ſeyn kann; das Hypothetiſch Unbedingte die letzte Vorausſetzung; das Diſjunctiv Unbedingte das vollendete Aggregat der Eintheilungsglieder. Alle laufen aber in dem Abſolut Unbedingten überhaupt zuſammen. Nach jenem drey-

fa-

fachen Verhältniße hat nun die Vernunft erſtlich in ſich die Idee des abſoluten Dinges an ſich, ſowohl objectiv als ſubjectiv betrachtet. Das Ding an ſich objectiv iſt der Gegenſtand der Ontologie, ſo wie das abſolute denkende Subject der Gegenſtand der rationalen Pſychologie. Die abſolute Totalität der Erſcheinungen (die Welt) iſt der Gegenſtand der rationalen Kosmologie; endlich die oberſte Bedingung alles deßen, was gedacht werden kann (Gott) iſt der Gegenſtand der rationalen Theologie. Hiermit iſt vorläufig ſchon begreiflich gemacht, wie die Metaphyſik überhaupt als Idee entſtehen konte, und bey einigem Fortſchritte der Speculation der Vernunft entſtehen mußte. Es iſt hierbey noch Folgendes zu bemerken: 1) Eine objective Deduction der transſcendentalen Ideen kann nicht geliefert werden, dergleichen ſich von den Kategorieen liefern ließ, weil ſie ſich nicht, wie die Kategorieen, auf ihnen entſprechende Objecte beziehen, ſondern bloße Ideen ſind. Sie laſſen ſich aber doch ſubjectiv aus der Natur der Vernunft herleiten. 2) Die reine Vernunft hat es lediglich mit der abſoluten Totalität der Bedingungen zu thun (der Inhärenz, der Dependenz, und der Concurrenz), nicht mit der abſoluten Totalität des Bedingten; ſie

ſteigt alſo nur zu dem Unbedingten, als dem oberſten Principe, hinauf, nicht zur Totalität des Bedingten herab. 3) Die transſcendentalen Ideen ſind erſt gefolgerte oder geſchloſſene Begriffe, welche ſchon Erkentniße vorausſetzen, nach dieſen aber zugleich mit der Speculation nothwendig erwachen; die Kategorieen hingegen gehen vor aller Erkentniß her, und machen dieſe erſt möglich. 4) Die transſcendentalen Ideen haben einen gewißen Zuſammenhang, welcher der reinen Vernunft dient, ihre Erkentniße in ein Syſtem zu bringen. Die Erkentniß des objectiven Dinges und der Seele leitet zur Erkentniß der Welt, und dieſe zur Erkentniß des Urweſens.

## §. 2161.

Um die metaphyſiſchen Diſciplinen wirklich zu Stande zu bringen, deren Idee durch die Natur der Vernunft ſelbſt gegeben iſt, müßte das Unbedingte wirklich erkannt, und mit dem Bedingten zu einer Erkentniß vereinigt werden können. Da dieſes aber unmöglich iſt, ſo laſſen ſich auch die in der Idee entworfenen metaphyſiſchen Diſciplinen nicht realiſiren; obgleich von jeher Verſuche dazu unternommen ſind,

und auch das Streben danach zum Weſen der Vernunft gehört. Es erhellt dieſes noch deutlicher aus einer Kritik der gangbaren metaphyſiſchen Diſciplinen ſelbſt. Die Ontologie ſoll eine Wiſſenſchaft vom Dinge an ſich, objectiv betrachtet, ſeyn, nicht von den Dingen als Erſcheinungen. Allein das Ding an ſich iſt unerkennbar, und alle vermeynte ontologiſche Prädicate deſſelben ſind entweder bloß logiſche (formale), und ſagen niemals die Realität des Dinges aus, oder ſie ſind von der Sinnlichkeit entlehnt, und gehören alſo nicht dem Dinge an ſich, ſondern den Dingen als Erſcheinungen. Die bisherige Ontologie war daher eigentlich nichts weiter, als eine bloße Expoſition der Verſtandesformen, und ſofern ſie mehr als das ſeyn wollte, war ſie eine grundloſe Scheinwiſſenſchaft. Indeßen läßt ſich die Anmaaßung der ältern Ontologie aus der Verwirrung der Sinnlichkeit und des Verſtandes leicht begreifen. Auf gleiche Weiſe ſollte die rationale Pſychologie die Wiſſenſchaft von der menſchlichen Seele ſeyn, als Dinge an ſich ſubjectiv betrachtet. Die Seele war ihr Gegenſtand nicht als Erſcheinung im Bewußtſeyn, ſondern als Grund davon. Gleichwohl iſt dieſer Zweck derſelben unerreichbar, und man würde dies vielleicht ſchon eher eingeſehen

ſehen und den Zweck aufgegeben haben, wenn man nicht durch gewiſſe Paralogismen getäuſcht und auf den Wahn gebracht wäre, daß ſich wirklich eine ſolche Wiſſenſchaft aufſtellen laſſe, oder daß man gar ſchon im Beſitz derſelben ſey. Man verwechſelte das denkende Ich mit der Seele an ſich, und glaubte die Subſtantialität, Einfachheit, Perſönlichkeit, Geiſtigkeit, von dieſer bewieſen zu haben, ſtatt daß man ſie nur von jenem bewies. Das denkende Ich iſt nur ein transſcendentales Subject der Gedanken, dem keine wirkliche Anſchauung correſpondirt. Der Grund des Ich, das abſolute Seelenſubject, bleibt unerforſchlich. Die rationale Kosmologie ſollte die Wiſſenſchaft von der Welt ſeyn, als einem Aggregate von Dingen, die zu Einem abſoluten Ganzen zuſammenſtimmen. Sie hat den Zweck zu beweiſen, daß nur Eine Welt exiſtire, daß dieſe endlich, nach Geſetzen verknüpft und zufällig ſey. Die Prädicate des Weltganzen laſſen ſich aber nicht anders angeben, als wenn man die Prädicate unſerer Sinnenwelt auf dasſelbe überträgt, und danach ſeinen Begriff beſtimt. Hier läßt man inzwiſchen die Form der Sinnenwelt als die einzig mögliche im Univerſum gelten, und ſetzt unſere ſubjective Art zu erkennen als die im Univerſum

allgemeingültige voraus, ohne dazu berechtigt zu ſeyn. Da jedoch der Begriff des Weltganzen einmal ſo angenommen wird, ſo ſucht nun auch die Vernunft ihrem Principe gemäß die abſolute Totalität der Erkentniß zu vollenden, und die Reihe der Bedingungen an das Unbedingte anzuknüpfen. Nach dem Leitfaden der Kategorieen ſind vier kosmologiſche Vernunftideen möglich: a) die Idee der abſoluten Vollſtändigkeit der Zuſammenſetzung (im Raume ſimultan, und in der Zeit ſucceſſiv) des gegebenen Ganzen der Erſcheinungen; b) die Idee der abſoluten Vollſtändigkeit der Theilung dieſes Ganzen; c) die Idee der abſoluten Vollſtändigkeit der Entſtehung einer Erſcheinung überhaupt; d) die Idee der Abhängigkeit des Daſeyns des Veränderlichen in der Erſcheinung. Die Vollſtändigkeit der Verbindung des Bedingten mit dem Unbedingten kann nun als endlich oder als unendlich vorgeſtellt werden. Im erſten Falle iſt jeder Theil bedingt, das Ganze unbedingt; die Welt hat eine Grenze im Raume und einen Anfang in der Zeit; die Theilung der Materie erſtreckt ſich bis zum Einfachen, und hört dabey auf; es giebt eine unbedingte Urſache in den Erſcheinungen (Freyheit), und eine ſolche, von der das Daſeyn veränderlicher Dinge abhängt

hängt (Naturnothwendigkeit). Im andern Falle iſt jeder Theil bedingt, das Ganze unbedingt, die Reihe der Bedingungen aber unendlich; die Welt hat keine Grenze im Raume, und keinen Anfang in der Zeit; es giebt nichts Einfaches, ſondern Alles iſt zuſammengeſetzt; alle Urſachen ſind bedingt, und alles Daſeyn iſt zufällig. Für beyde entgegengeſetzte Vorſtellungsarten hat die Vernunft Gründe, welche ſich gegenſeitig das Gleichgewicht halten, und dadurch wird ſie unvermeidlich in Widerſprüche verwickelt, die einen Streit in ihrer eigenen innern Geſetzgebung (Antinomie) zu verrathen ſcheinen. Dieſe ſcheinbaren Widerſprüche laſſen ſich indeſſen leicht auflöſen, ſobald die Welt nicht, wie gewöhnlich geſchieht, als ein Ding an ſich, ſondern als ein Inbegriff von Erſcheinungen betrachtet wird. Das Ding an ſich, als der Grund der Erſcheinungen, bleibt uns gänzlich unbekannt, und in ihm muß das Unbedingte enthalten ſeyn, welches die Vernunft nach ihren Ideen zur Bewirkung der Totalität der Bedingungen fordert. Nimt man alſo die Welt als Erſcheinung, muß man zugleich annehmen, 1) daß ſie dem Raume und der Zeit nach unendlich ſey, weil jede Erſcheinung eine andere in der Zeit vorausſetzt, und keine Grenze des Raumes ſtatt

findet; von der Welt hingegen als Dinge an ſich kann das Prädicat der Unendlichkeit nicht behauptet werden; obwohl daraus, daß das Unbedingte nicht in der Sinnenwelt anzutreffen iſt, noch nicht folgt, daß ſie als endlich gegeben ſey, wenn gleich einzelne Reihen von Erſcheinungen endlich ſind. 2) Die Materie iſt ins Unendliche theilbar, weil ſie ſonſt nicht im Raume ſeyn könte; in der Erfahrung kann man daher nie auf das Einfache hinauskommen; der Grund der Erſcheinung des Zuſammengeſetzten iſt verborgen. Man kann alſo weder behaupten, daß das Einfache exiſtire; denn es zeigt ſich nicht in der Erfahrung; noch daß es nicht exiſtire, denn es kann in dem Dinge an ſich enthalten ſeyn. 3) Das Ding an ſich, das bey den Erſcheinungen zum Grunde liegt, aber weſentlich von ihnen verſchieden iſt, iſt nicht den Geſetzen der Erſcheinungen unterworfen; es kann alſo durch eine ganz andere Cauſalität beſtimmt werden (nach Freyheit), als wie die Sinnenwelt. Sobald das Ding an ſich aber Erſcheinung wird, muß es ſich nach den Geſetzen der Erſcheinungswelt bequemen, ungeachtet es ſeine eigenthümliche Cauſalität nach Freyheit, die denn freylich nur intelligibel iſt, behält. So iſt es begreiflich, wie in der Welt

Cauſalität der Natur und Cauſalität durch Freiheit neben einander beſtehen können. 4) Das Abſolut Nothwendige, von dem das Daſeyn des Veränderlichen in den Erſcheinungen abhängt, iſt nicht in der Sinnenwelt gegeben; da die Sinnenwelt aber einen tranſcendentalen Grund haben muß, ſo kann es in dieſem, der uns unbekannt iſt, enthalten ſeyn. Ueberhaupt iſt deßwegen eine rationale Kosmologie, welche die Welt nicht als Sinnenwelt, ſondern als Ding an ſich betrachtet, und ſo die allgemeinſten Geſetze und Prädicate derſelben beſtimmen will, ein Unternehmen, welches die Kräfte der Vernunft überſteigt. Was wir erkennen, iſt nur der Inbegriff der Erſcheinungen (die ſinnliche Natur), und ob wir uns gleich einen Inbegriff von Dingen jenſeit der Erſcheinungen (Verſtandeswelt, intelligible Welt) denken können, ſo haben wir doch hiervon nur eine leere Idee. Das ſubjective Streben der Vernunft, die Erkentniß der Welt bis zu ihren letzten Bedingungen zu verfolgen, das ſeinen Zweck nie zu erreichen vermag, ſcheint ihr nur in praktiſcher Abſicht, und um das Spiel des Verſtandes in Thätigkeit zu erhalten, mitgetheilt zu ſeyn. — Die rationale Theologie ſoll die Wiſſenſchaft ſeyn von dem Urweſen

oder der Gottheit, ſofern jene durch die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft zu Stande gebracht werden könnte. Die ihr entgegengeſetzte geoffenbarte Theologie hat ihre Erkentnißquelle auſſerhalb der Vernunft. Wird die Theologie lediglich aus dem Vernunftbegriffe des Urweſens entwickelt, ſo heißt ſie transſcendentaler Deismus; werden aber die Prädicate der Gottheit von der Natur der Seele entlehnt, und wird das Urweſen als oberſte Intelligenz gedacht, ſo heißt ſie Theismus. Die Vernunft, indem ſie das Unbedingte ſucht, muß zuletzt, wenn ſie ſich disjunctiver Schlüſſe bedient, zu einem Inbegriffe aller Möglichkeiten gelangen, über welchen es keinen höhern einzutheilenden Begriff weiter giebt, und der das Ideal der reinen Vernunft ausmacht. Wenn die Vernunft aber zu dieſem Ideale gelangt iſt, ſo ſucht ſie vermöge eines ihr eigenthümlichen Hanges, und bey dem Intereſſe, das ſie hat, ein abſolut nothwendiges Weſen, von dem das Daſeyn alles Veränderlichen abhängt, aufzufinden, dieſes Ideal zu realiſiren, und iſt leicht geneigt, ſich ein demſelben entſprechendes Object zu denken, und mittelſt der Prädicate, die aus dem Begriffe von einem All der Realitäten fließen, ob ſie gleich nur transſcendental ſind, doch durch Beziehung derſelben auf

einen

einen wirklichen Gegenſtand, zu der objectiven Behauptung von dem Daſeyn eines allerrealſten Urweſens überzugehen, das zugleich abſolut nothwendig iſt. Die Vernunft hat drey Beweisarten, um die wirkliche Exiſtenz eines ſolchen Urweſens darzuthun. A: Der ontologiſche Beweis ſchließt aus der Denkbarkeit eines allerrealſten Weſens auf die Realität desſelben, da dieſe doch nothwendig zu dem denkbaren allerrealſten Weſen gehört. Dieſer Beweis iſt darum ungültig, weil hier aus der logiſchen Möglichkeit auf die reale Wirklichkeit geſchloſſen wird, und etwas logiſch möglich ſeyn kann, ohne darum wirklich zu exiſtiren. B: Der kosmologiſche Beweis folgert aus der Zufälligkeit der Sinnenwelt ein höchſtes abſolut nothwendiges Weſen, von welchem jene abhängt. Dieſer Beweis fällt in ſeinem Fortſchritte mit dem ontologiſchen zuſammen. Er hebt zwar von dem Zufälligen der Erfahrung an, um zum Abſolutnothwendigen übergehen zu können. Da aber doch hernach der Begriff des Abſolut-nothwendigen beſtimt werden muß, ſo muß man zu dem ontologiſchen Begriffe des aller realſten Weſens ſeine Zuflucht nehmen, weil dieſer der einzige iſt, wodurch jener beſtimt werden mag. Die nothwendige Exiſtenz des denkbaren allerrealſten Weſens

 kann

kann aber nicht erwieſen werden. Auſſerdem enthält der kosmologiſche Beweis des Daſeyns Gottes noch mehr andere dialektiſche Blendwerke. Die Begriffe des Zufälligen und Nothwendigen ſind nur Prädicate der Sinnenwelt, die jenſeit derſelben keine Bedeutung haben; die Welt aber iſt nur als Erſcheinung zufällig; als Ding an ſich kann ſie nothwendig ſeyn Daß die Vernunft ein abſolut nothwendiges Weſen annimmt, dazu wird ſie durch die Unmöglichkeit einer objectiven unendlichen Reihe von Bedingungen bewogen; dieſe leztere iſt aber aus der Natur unſerer Sinnlichkeit zu erklären, und die Idee des Erſten abſolut Nothwendigen befriedigt die Vernunft nicht einmal, weil ſie an und für ſich ohne Sinn iſt, und nur das weitere Denken aufhebt. C. Der phyſiſchtheologiſche Beweis iſt in ſeinen Hauptmomenten folgender: Die Ordnung der Welt drückt eine beſtimte mit der größten Weisheit ausgeführte Abſicht aus. Die Zweckmäßigkeit liegt nicht im Weſen der Dinge in der Welt ſelbſt; oder die verſchiedenen Dinge konten durch ſich ſelbſt zu beſtimten Zwecken nicht zuſammenſtimmen, wenn nicht eine Intelligenz nach Ideen ſie dazu gewählt und angeordnet hätte. Es muß alſo eine erhabene und weiſe Urſache exiſtiren, die nicht als blind

wir-

wirkende Natur, ſondern als Intelligenz durch Freyheit die Welt hervorbrachte. Dieſe Urſache iſt einzig, weil die Theile der Welt, ſo weit unſre Beobachtung reicht, in Beziehung zu Einem Ganzen ſtehen; auch ſoweit wir jenſeit unſeres Erfahrungskreiſes nach Grundſäzen der Analogie ſchleßen können. Da die Welt, ſo wie ſie iſt, ohne die oberſte Intelligenz, als ihre Urſache, nicht möglich wäre, ſo muß dieſe das abſolut nothwendige Weſen ſeyn. Das abſolut nothwendige Weſen iſt aber auch das allerrealſte Weſen (Gott). Die Kritik dieſes Beweiſes hat nicht die Abſicht, ihn ſchlechthin umzuſtoßen, und als unbrauchbar zu verwerfen. Er dringt ſich auch beym Anblicke der Wunder der Natur unwiderſtehlich auf, und erzeugt einen unvertilgbaren Glauben an das Daſeyn eines höchſt weiſen Welturhebers. Es komt hier nur darauf an, ob nach einer ſtrengeren Prüfung der Vernunft dem Beweiſe apodiktiſche Gewißheit zugeſchrieben werden könne. Dieſe muß ihm aber aus mehrern Gründen abgeſprochen werden. 1) Die Aehnlichkeit menſchlicher zweckmäßiger Kunſtproducte mit Producten der Natur betrifft nur die zufällige Form, nicht die Materie, und berechtigt nur, auf einen Weltbaumeiſter, der Form nach, nicht auf einen Welturhe-

heber, der Materie nach, zu ſchließen. Die innere Urſache der Möglichkeit der Natur kann eine von Verſtand und Willen ganz verſchiedene, ja von dieſen ſelbſt die Urſache ſeyn. 2) Der Beweis geht von der zufälligen Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt auf das Daſeyn einer ihr proportionirten Urſache; dieſe Urſache muß ſehr mächtig, ſehr weiſe ſeyn; hingegen begründen die beobachteten Eigenſchaften der Welt nicht das Daſeyn einer Urſache, die ein allgenugſames Weſen iſt; daher wird der Begriff der oberſten Welturſache nicht beſtimmt genug; der phyſiſchtheologiſche Beweis muß alſo den empiriſchen Weg verlaſſen, und transſcendentale Prädicate der oberſten Welturſache angeben, die aber jenſeit der Erfahrung alle Bedeutung verlieren. Weil nun der phyſiſchtheologiſche Beweis hier nicht weiter kommen kann, ſo geht er von der aus der Zweckmäßigkeit der Welt geſchloſſenen Zufälligkeit derſelben durch transſcendentale Begriffe auf das Daſeyn eines abſolut nothwendigen allerrealſten Weſens über, läuft alſo zulezt mit den ontologiſchen zuſammen, und iſt mit dieſem für die Vernunft gleich unbefriedigend.

Das Reſultat aus allem Obigen iſt, daß die ſpeculative Vernunft überhaupt nicht fähig ſey, für irgend einen Saz der Ontolo-

logie, rationalen Pſychologie, Kosmologie und Theologie einen gültigen Beweis zu liefern. Die Ideen der Vernunft ſind zwar auf das Unbedingte gerichtet; da ihnen aber kein Gegenſtand entſpricht, ſo ſchränkt ſich alle menſchliche Erkentniß auf den Boden der Erfahrung ein, und aller Dogmatismus über Gegenſtände jenſeit der Erfahrung fällt zuſammen, er mag ſeyn von welcher Art er wolle. Auf der andern Seite wird gleichwohl durch die obige Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft auch der Skepticismus widerlegt, indem die Gewißheit der Vernunfterkentniß in Beziehung auf Erſcheinungen entſchieden iſt.

§. 2162.

Wenn inzwiſchen auch für die ſpeculative Vernunft keine Erkentniß überſinnlicher Gegenſtände, ihres Daſeyns, und ihrer Beſchaffenheit möglich iſt; ſo verliert darum die Vernunft überhaupt, beſonders ſoferne ſie eine Beziehung auf die Sittlichkeit hat, das Intereſſe an dieſen Gegenſtänden nicht. Dergleichen Gegenſtände, welche für die Vernunft in praktiſcher Hinſicht die höchſte Wichtigkeit haben, ſind Freyheit, Gott, und Unſterblichkeit der Seele. Wenn

die Vernunft uns hierüber nicht zu belehren vermag, ſo iſt ſie doch einem Glauben daran auch nicht zuwider, und es bleibt die Frage übrig, ob nicht die praktiſche Vernunft zu einem ſolchen Glauben berechtige? Die Unterſuchung dieſer Frage gehört aber in die Kritik der praktiſchen Vernunft. Uebrigens ſind auch die ſpeculativen Vernunftideen als ſolche für die Erkentniß durchaus nicht ohne allen Werth. Sie bewirken eine Fortſetzung der empiriſchen Forſchung zu höhern und entferntern Gründen und Bedingungen, ſo weit dieſelbe nur getrieben werden kann, und dieſe iſt zur größeren Einheit und Vollſtändigkeit der empiriſchen Erkentniße nothwendig. So iſt es die transſcendentale Vernunftidee von der Einheit und Subſtantialität der Seele, nach welcher Einheit in den mannichfaltigen Stoff gebracht wird, welchen die empiriſche Pſychologie ſammelt, und den der Verſtand zu einer ſyſtematiſchen empiriſchen Erkentniß zu verarbeiten ſucht. Die beſonderen Erſcheinungen des Gemüths werden auf Grundkräfte, und dieſe auf Eine Grundkraft zurückgeführt, wenn es der Erfahrung nach möglich wäre. Die transſcendentalen Vernunftideen von dem WeltGanzen können bewirken, daß der Verſtand die Reihe der bedingten Erſcheinungen immer weiter ver-

folgt,

folgt, ſo lange ihn die Hand der Erfahrung nicht verläßt; und daß er auch da, wo er ſtehn bleibt, noch nicht die letzte Grenze anerkennt, weil die kosmologiſchen Vernunftideen ihm das Unbedingte als das unendliche Ziel vorhalten. Da wir endlich die Idee der Zweckmäßigkeit mit dem WeltGanzen verbinden müſſen, um den Mechanism der Natur zu beurtheilen; ſo veranlaßt die transſcendentale Idee einer oberſten verſtändigen Welturſache, über den zweckmäßigen Mechanism in der Natur weiter nachzudenken, und dieſen an ſich ſelbſt genauer zu unterſuchen, um in teleologiſcher Hinſicht darüber reflectiren zu können. Auch andere nicht transſcendentale Vernunftideen laſſen nur einen regulativen Gebrauch in der Erfahrung zu, nehmlich in dem Mannichfaltigen der Erfahrung Einheit zu bewirken. So bildet ſich der Verſtand allgemeine Begriffe von den Objecten, danach ſie in dieſen und jenen Beſtimmungen, womit ſie gedacht werden, zuſammen treffen. Der Verſtand wird hier in ſeinem Verfahren geleitet a) durch die Idee der Gleichartigkeit der Objecte, die ihn reizt, das Mannichfaltige in Einen Begriff zuſammenzufaſſen; b) die Idee der Verſchiedenheit der Objecte, die wiederum den Verſtand zur Aufſuchung und Zuſammenfaſſung des Gleichar-

ti-

tigen antreibt; c) die Idee der Verwandtſchaft (Affinität) der Objecte, daß zwiſchen zwey Arten der Naturdinge, die an einander grenzen, eine Art in der Mitte liege, die das Verbindungsglied jener beyden iſt, den Uebergang von der einen zu der anderen möglich macht, und eben deßwegen vom Verſtande geſucht wird. Auf gleiche Weiſe leitet den Verſtand bey ſeinem Streben nach Einheit des Mannichfaltigen der Erfahrung die Idee der Vereinfachung, der Zurückführung oder Annäherung der Vielheit zur Einheit. Wir nehmen mancherley Wirkungen eines Dinges wahr, und betrachten dieſe anfangs als Wirkungen verſchiedener Urſachen in dem Dinge. Aber jener Idee zufolge bemühen wir uns bald, die Cauſſalität zu ſimplificiren, und jene verſchiedenen Wirkungen des Dinges nur als Aeuſſerungen einer und derſelben Urſache zu denken. So lange alſo die Vernunftideen innerhalb dem Gebiete der Erfahrung gebraucht werden, ſind ſie als regulative Principien für die menſchliche Erkentniß von hohem Werthe, und helfen den Anbau, die Erweiterung, und die ſyſtematiſche Anordnung derſelben befördern. Sie werden nur dann erſt dem wahren Intereſſe der Vernunft nachtheilig, wenn ſie nicht bloß für regulative Principien im Gebiete der Erfah-

fahrung, ſondern für conſtitutive Principien zur Erkentniß des Unbedingten jenſeit der Erfahrung gehalten werden. Dann entſteht aus ihrer Anwendung die ſogenannte verkehrte Vernunft.

## §. 2163.

Die bisher entwickelte Theorie des Vermögens der reinen Vernunft nennt Kant Elementarlehre, und ſie macht einen Haupttheil der Kritik der reinen Vernunft aus. Ihr folgt als der andere Haupttheil die Methodenlehre, deren Zweck iſt, das Verfahren zu beſtimmen, welches durch die Natur der Vernunft ſelbſt dazu geeignet wäre, ein Syſtem der reinen Vernunft zu Stande zu bringen. Vermöge dieſes ihres Zweckes hat die Methodenlehre ein zwiefaches Geſchäfft: 1) vor der falſchen Methode zu warnen, nach welcher man auf dem Wege der theoretiſchen Speculation den Vernunftideen Realität und Gültigkeit zu verſchaffen ſucht (Diſciplin der reinen Vernunft); 2) ein richtiges Verfahren zu bezeichnen, nach welchem den Vernunftideen, wenn auch nicht auf dem theoretiſchen Wege, doch praktiſch, Gültigkeit bewirkt werden könte (Beſtimmung eines Kanon's der reinen Vernunft).

nunft). Hierauf muß 3) der Entwurf eines Syſtems der reinen Vernunft folgen, ſo wie das Verhältniß der Theile zum Ganzen durch den Begriff der Vernunft ſelbſt beſtimmt iſt (Architektonik der reinen Vernunft). An ihn ſchließt ſich 4) eine allgemeine hiſtoriſche Angabe deßen an, was die Philoſophie bisher zur Ausführung des Syſtems der reinen Vernunft gethan hat (Geſchichte der reinen Vernunft).

§. 2164.

Die Diſciplin der reinen Vernunft muß unter andern entſcheiden, inwieferne die Vernunft nach eben der Methode, nach welcher ſie zur mathematiſchen Gewißheit gelangt, auch zur philoſophiſchen gelangen könne; da die Mathematik ein eben ſo glänzendes als verführeriſches Beyſpiel giebt, wie ſehr die reine Vernunft über die gemeine Erfahrung hinaus die Erkentniß erweitern könne. Die Mathematik hat lediglich mit dem Begriffe der Größe zu thun, der ſich immer in der Anſchauung a priori darlegen läßt; und ob ſie gleich, wie die philoſophiſche Erkentniß, mittelſt einer Reihe von Schlüßen fortſchreitet, ſo verläßt ſie doch die reine Anſchauung niemals, und iſt mit die-

dieſer unzertrennlich verbunden. Die Philoſophie hingegen bezieht ſich auf Qualitäten, auch der Größen, und der Unterſchied zwiſchen der Philoſophie und Mathematik liegt in der weſentlich verſchiedenen Form der philoſophiſchen und mathematiſchen Erkentniße, vermöge deren jene ſich einzig auf Qualitäten erſtrecken können, und zwar auf eine eigene Art, dieſe nur ſich auf Quantitäten erſtrecken, und wiederum auf eine andere Art, als die Philoſophie. Die Qualität kann nur in der empiriſchen Anſchauung gegeben werden, und eine Vernunfterkentniß derſelben iſt nur durch Begriffe möglich. Liegt aber Begriffen der reinen Vernunft keine empiriſche Anſchauung zum Grunde, ſo ſind ſie an Inhalte leer, und dies iſt eben bey den transſcendenten Vernunftideen der Fall, denen nie eine wirkliche Anſchauung correſpondirt. Die Philoſophie kann alſo die Methode der Mathematik nie benutzen, um dadurch eine weſentliche Erweiterung der Erkentniß zu gewinnen; denn die Mathematik, ſoweit ſie auch fortſchreiten mag, weil ſie ſich auf die reine Anſchauung ſtützt, bleibt ſtets im Gebiete des Verſtändlichen; anſtatt daß die Philoſophie, wo ihr die Anſchauung fehlt, ſich in das ſchlechthin Unverſtändliche verliert. Wird ein Begriff in der Anſchauung a priori dargelegt, ſo heißt dieſes den

 Be-

Begriff conſtruiren. Die Mathematik iſt daher eine Erkentniß aus Conſtruction der Begriffe. Die Philoſophie hingegen iſt Vernunfterkentniß aus bloßen Begriffen, und eine Erkentniß iſt nur inſofern eigentlich philoſophiſch, als dieſes Merkmal von ihr gilt. Noch hat Kant ſehr ſcharfſinnig andere Unterſchiede entwickelt, die zwiſchen der Philoſophie und Mathematik in Anſehung der beyden Diſciplinen eigenthümlichen Methode obwalten, namentlich des Gebrauchs der Axiome, Definitionen, Demonſtrationen, der Hypotheſen, des Dogmatismus, Skepticismus u. w. — Auf die Diſciplin der reinen Vernunft muß die Beſtimmung eines Kanon's derſelben folgen. Da kein richtiger ſpeculativer Gebrauch der reinen Vernunft zu ſynthetiſchen Erkentnißen überhaupt möglich iſt, ſo kann es für denſelben auch keinen Kanon geben; die transſcendentale Logik iſt für die reine ſpeculative Vernunft bloß eine Diſciplin. Wenn folglich überall ein Kanon der reinen Vernunft exiſtirt, ſo könte dieſer nur den praktiſchen Vernunftgebrauch betreffen. Daß die Vernunft nach der unbedingten Totalität ihrer Erkentniß ſtrebt, hat ſeinen Grund vornehmlich in einem praktiſchen Intereſſe. Nur dieſes kann den höchſten Zweck aller Aufgaben enthalten, welche

ſich

ſich die Vernunft vorlegt, und die Auflöſung dieſer dient für jenen nur als Mittel. Die Gegenſtände, auf welche zuletzt die ſpeculative Vernunft im transſcendentalen Gebrauche hinzielt, ſind die Freyheit des Willens, die Unſterblichkeit der Seele, und das Daſeyn Gottes. Aus theoretiſcher Wißbegierde allein würde die Vernunft ſich nicht ſo ſehr anſtrengen, oder dieſe Anſtrengungen nicht ſo oft nach ſo vielen vergeblichen Verſuchen wiederholen, um zur Erkentniß jener Gegenſtände zu gelangen; und die Erkentniß ſelbſt, falls ſie möglich wäre, würde auch dieſe Anſtrengungen nicht genug belohnen. Allein das praktiſche Intereſſe der Vernunft fodert eine befriedigende Aufklärung darüber, was zu thun ſey, wenn der Wille frey, wenn ein Gott, und wenn die Seele unſterblich iſt? Man kann alles Intereſſe der Vernunft auf die drey Fragen zurückführen: Was kann ich wiſſen? Was ſoll ich thun? Was darf ich hoffen? Die erſte Frage iſt durch die obige kritiſche Unterſuchung des Erkentnißvermögens hinreichend beantwortet. Die zweyte Frage iſt bloß praktiſch, und ihre vollſtändige Beantwortung gehört noch nicht hierher. Die dritte Frage iſt praktiſch und theoretiſch zugleich, indem ſie das durch das Sollen beſtimte Thun vorausſetzt, und nach dieſer Vorausſetzung eine Beantwortung verlangt.

langt. Wird in Beziehung auf die zweyte Frage angenommen, daß rein moraliſche Geſetze in der Natur der Vernunft liegen, ſo iſt die Antwort auf dieſelbe dieſe: Thue das, wodurch du würdig wirſt, glücklich zu ſeyn. In Anſehung der dritten Frage und ihrer Beantwortung wird es nothwendig, daß Würdigkeit und Glückſeligkeit in einem höchſten Gute, dem Ziele alles Sollens, als unzertrennlich verbunden gedacht werden. Die Möglichkeit der Realiſirung dieſer Verbindung kann aber nicht durch Vernunft erkannt werden, ſofern der Zuſtand eines vernünftigen Weſens von der Natur abhängig gedacht wird, und nicht angenommen werden kann, daß jedes immer thue, was es ſolle. Gleichwohl darf die Vernunft auf die Möglichkeit der Realiſirung der Idee des höchſten Guts nicht Verzicht thun. Es bleibt alſo nichts übrig, als der Glaube an eine höchſte Vernunft, die Urſache der Natur iſt, und nach moraliſchen Geſetzen regiert; und ſofern die nothwendige Verknüpfung der Würdigkeit mit der Glückſeligkeit ſich nicht in der Sinnenwelt zeigt, der Glaube an eine künftige Welt, in welcher jene Verknüpfung durch den Urheber alles Vorhandenen bewirkt wird. Gott und Unſterblichkeit ſind für die Vernunft als moraliſche Geſetzge-

derin nothwendige Poſtulate. Die Begriffe von Gott und von Unſterblichkeit fließen alſo aus der Moral, und ſind, ſo wie ſie aus dieſer hervorgehen, zugleich Schlußſteine für dieſelbe. Jener Glaube hat das Eigenthümliche, daß er durch ein natürliches Bedürfniß der Vernunft nothwendig wird; er iſt kein bloß logiſcher Verſtandesglaube, der auf theoretiſcher Wißbegierde beruht, und der auch fehlen kann, ohne daß darum der gültige Gebrauch des Verſtandes aufgehoben wird; anſtatt daß mit der Aufhebung jenes Glaubens an Gott und Unſterblichkeit aller praktiſche Vernunftgebrauch wegfällt, weil damit dieſem ſein letzter Endzweck und die Bedingungen desſelben entzogen werden. Kant nennt deßwegen jenen Glauben auch vorzugsweiſe einen Vernunftglauben oder doctrinalen Glauben.

§. 2165.

Die ganze reine Vernunft macht ein Syſtem aus, oder der Inbegriff ihrer Erkentniße hat Einheit durch die Idee der Vernunft ſelbſt. Die Kunſt des Syſtems (Syſtematik) heißt in der Kantiſchen Terminologie Architektonik. Es giebt alſo auch eine Architektonik der reinen Vernunft, oder ei-

eine Entwickelung der in der Natur der Vernunft liegenden Methode, wodurch ihre Erkentniße auf eine Einheit zurückgeführt werden. In Anſehung dieſer Methode iſt alle Erkentniß entweder hiſtoriſch (cognitio ex datis), oder rational (cognitio ex principiis). Sie iſt hiſtoriſch, ſofern ſie Jemand durch äußere Mittheilung empfängt, obgleich ihr Inhalt übrigens in der ſubjectiven Vernunft ſelbſt gegeben ſeyn kann; ſie iſt rational, wenn ſie durch Jemandes Vernunft ſelbſt aus ihren eigenen allgemeinen Quellen, d. i. aus Principien, erworben wird. Den Gegenſtänden nach iſt alle reine Vernunfterkentniß entweder philoſophiſch oder mathematiſch. Eine Erkentniß kann objectiv philoſophiſch ſeyn, und iſt dennoch ſubjectiv hiſtoriſch, wenn ſie Jemand nicht ſelbſt erzeugt, ſondern von andern gelernt hat. Die mathematiſche Erkentniß kann aber der Lehrer nur aus derſelben Quelle ſchöpfen, wie der Lehrling, aus den Principien der Vernunft in Anwendung auf die reine Anſchauung, wo gar keine Täuſchung möglich iſt. Es kann daher Jemand Mathematik lernen, und dennoch die Erkentniß rational beſitzen, weil, indem er die Mathematik auffaßt, er ſie eben ſo erzeugt, wie der Lehrer ſelbſt, und ſein Syſtem ni in Anſpru ch genommen werden kann. Mit der

Phi-

Philoſophie hingegen iſt es anders bewandt; man kann wohl Philoſophiren lernen; aber die Philoſophie ſelbſt, als objective Vernunfterkentniß, kann man nur hiſtoriſch lernen, nicht rational. Eine objectiv vollendete Philoſophie iſt nur ein Ideal, der Begriff einer möglichen Wiſſenſchaft, nach welchem alle ſubjective Verſuche zu beurtheilen wären. Ob aber irgend eine Philoſophie in concreto jenem Ideale wirklich entſpreche, kann nie entſchieden werden, weil es an einem objectiven Kriterium des Urtheils gänzlich gebricht. Es kann auch deßwegen Niemand die objectiv wahre Philoſophie, ſondern er kann nur Philoſophiren lernen, d. i. ſeine Vernunft in Befolgung allgemeiner Principien an gewißen Verſuchen üben, wobey gleichwohl die Vernunft ſich das Recht vorbehält, die Gültigkeit jener Principien in ihren Quellen zu kritiſiren. Der Entwurf, welchen Kant hernach von der Philoſophie und ihren Haupttheilen in ſcientifiſchem Betrachte giebt, und nach welchem auch ſeine Werke geordnet ſind, iſt zu bekant, als daß hier eine weitere Erörterung deſſelben nöthig wäre.

§. 2166.

Das Kantiſche Syſtem als bloße Transſcendentalphilosophie genommen, hat auch den wohlthätigſten Einfluß auf die Geſchichte der Philoſophie, und eine lehrreichere und zweckmäßigere Bearbeitung derſelben gehabt. Es iſt dadurch theils die Prüfung aller älteren ſpeculativen Philoſophie in Beziehung auf ihre Gründe, theils die hiſtoriſche Darſtellung derſelben nach ihrem wahren Sinne und Geiſte, wo nicht erſt möglich gemacht, doch auſſerordentlich erleichtert worden. Der Geſchichtſchreiber konte bisher wohl die ältern philoſophiſchen Syſteme charakteriſiren; aber er konte ſie weder ſich ſelbſt, noch Andern, völlig verſtändlich machen, ſo lange der Grund ihres Urſprungs aus den Anlagen der reinen Vernunft nicht zu erklären war. Die Transſcendentalphiloſophie hat den einzig möglichen Standpunct alles echten Philoſophirens gezeigt, von welchem aus ſich auch die möglichen Abirrungen der ſpeculativen Vernunft, und die Veranlaſſungen dazu in der Natur dieſer ſelbſt überſehen laſſen. Kant unterſcheidet vornehmlich drey Geſichtspuncte für die Geſchichte aller Verſuche der ſpeculirenden Vernunft. Der erſte wird beſtimt durch den Gegenſtand der Vernunfterkentniß, und

in

in Beziehung auf ihn laſſen ſich die åltern Philoſophen in Senſual- und Intellectualphiloſophen abtheilen. Die erſte Partey führte alle Wirklichkeit in der Erkentniß auf die ſinnlichen Vorſtellungen zurück, und erklårte das Uebrige für leere logiſche Begriffe oder für Tråume der Phantaſie. Die andere ſprach umgekehrt den ſinnlichen Wahrnehmungen die Realitåt ab, und dieſe galten ihr für Schein und Trug; bloß in den Verſtandesbegriffen ſey die wahre Realitåt anzutreffen. Dieſe behauptete alſo eine Anſchauung des reinen Verſtandes, welche durch die Sinnlichkeit nur verwirrt würde, die aber doch allein unabhångig von der Sinnlichkeit die wahre Realitåt ausdrückte. Der zweyte Geſichtspunct iſt der Urſprung der Vernunfterkentniße. In Anſehung dieſes laſſen ſich die åltern Philoſophen ſondern in Empiriſten und Noologiſten; von denen jene, an deren Spitze im Alterthume Ariſtoteles, in den neueren Zeiten Locke ſtand, alle Erkentniße aus der Erfahrung; dieſe, wie Plato und Leibniz, ſie aus der bloßen Vernunft herleiteten. Beyde Parteyen konten mit ihren Syſtemen die philoſophirende Vernunft nicht befriedigen, und ſich nicht gegen die Skepſis behaupten. Der dritte Geſichtspunct betrifft die Methode zu philoſophiren. Nach dieſem kann man die åltere

Phi-

Philoſophie in eine naturaliſtiſche und ſcientifiſche unterſcheiden. Jene verwirft alle künſtliche Mittel zur Erweiterung der Erkentniß. Sie ſetzt voraus, daß durch gemeine Vernunft oder die gewöhnlich ſogenannte geſunde Vernunft die Aufgaben der Metaphyſik beſſer gelöſt werden können, als durch die Speculation. Die Verkehrtheit dieſer Art zu philoſophiren, als Methode betrachtet, wiewohl ſie gerade in den neueſten Zeiten ſehr herrſchend war und noch iſt, iſt in die Augen fallend. Die ſcientifiſche Methode, ſo wie ſie bisher angewandt wurde, zerfällt wiederum in die dogmatiſche und ſkeptiſche. Von jener haben Ariſtoteles und Wolf, von dieſer Sextus Empiricus und Hume, das Muſter gegeben. Nach beyden Methoden hat die Vernunft ihr Ziel nicht erreicht; es iſt alſo itzt noch die kritiſche Methode übrig, durch deren Befolgung ſie daſſelbe allein erreichen kann.

§. 2167.

Von allen metaphyſiſchen Diſciplinen, die in den Syſtemen der ältern Philoſophie aufgeſtellt wurden, kann nach den Reſultaten der Kantiſchen Kritik der reinen ſpeculati-

tiven Vernunft keine ihre Gültigkeit bewähren, als die ehedem ſogenannte metaphyſiſche Körperlehre, oder mit ihren itzt gangbarerm Namen, die Metaphyſik der Natur, (Naturwiſſenſchaft, Naturphiloſophie). Der Grund hiervon iſt, weil ſie ſich auf ein Object bezieht (Materie), das zwar an ſich ſelbſt in der äußeren Erfahrung nicht nachgewieſen werden kann, aber doch bey dieſer nothwendig vorausgeſetzt werden muß. Die Metaphyſik der Natur kann aber entweder bloß transſcendental ſeyn, und nur die nothwendigen Principien enthalten, wodurch die Natur überhaupt möglich wird, ohne Hinſicht auf beſtimte Erfahrungsobjecte; oder ſie kann ſich auf den gegebenen empiriſchen Begriff einer beſonderen Natur beziehen, ohne aber ein anderweitiges empiriſches Princip zur Erkentniß zu gebrauchen; dann erſt iſt ſie nicht mehr allgemeine, ſondern eine beſondre metaphyſiſche Naturwiſſenſchaft. In einer beſonderen metaphyſiſchen Naturlehre iſt aber nur ſo viel Wiſſenſchaft, als darin Mathematik enthalten iſt. Denn die Wiſſenſchaft als ſolche muß auf Principien a priori beruhen; etwas a priori erkennen, heißt nur, es in ſeiner Möglichkeit erkennen; nun kann man zwar wohl die Möglichkeit beſtimter Naturdinge aus ihren

blo-

bloßen Begriffen erkennen; aber nicht ihre objective Realität, als wozu noch eine dem Begriffe a priori correſpondirende Anſchauung nöthig iſt, ſo daß der Begriff conſtruirt wird. Es iſt aber alle Vernunfterkentniß aus der Conſtruction der Begriffe mathematiſch. Daher kann zwar die allgemeine Metaphyſik der Natur, welche die Möglichkeit der Natur überhaupt angeht, ohne Mathematik zu Stande kommen; aber nicht die beſondere Metaphyſik der Natur, die nur ſo viel reine Erkentniß enthält, als in ihr Mathematik iſt, und alſo auch nur inſoferne Wiſſenſchaft iſt. Inzwiſchen erſtreckt ſich die Metaphyſik der Natur auch nur auf die Körperwelt, weil in Anſehung der Gegenſtände des innern Sinnes keine Conſtruction der Begriffe ſtatt finden kann. Um aber die Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre möglich zu machen, bedarf es einer vollſtändigen Zergliederung des Begriffes der Materie überhaupt, ohne Hinſicht auf anderweitige Erfahrungen, bloß in Beziehung auf die reinen Anſchauungen im Raume und in der Zeit, die zum Begriffe der Natur weſentlich gehören. Dieſe Zergliederung, um ihrer Vollſtändigkeit gewiß zu ſeyn, muß nach der Tafel der Kategorieen geſchehen, unter welche ſich alle Beſtimmungen des allgemeinen Begriffs Ma-

terie überhaupt, alles, was von ihr a priori gedacht, oder in mathematiſcher Conſtruction dargeſtellt, oder als beſtimter Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden mag, bringen laſſen.

## §. 2168.

Die Materie überhaupt läßt ſich mit keinem andern Merkmale beſtimmen, als mit dem der Bewegung, weil der äußere Sinn nur durch Bewegung afficirt werden kann. Die Naturwiſſenſchaft kann alſo auch als eine reine oder angewandte Bewegungslehre betrachtet werden. Die Bewegung läßt ſich unterſuchen 1) als reines Quantum bloß in Anſehung ihrer Zuſammenſetzung ohne alle Qualität des Beweglichen (Phoronomie); 2) der Qualität nach, die der Materie weſentlich eigen iſt, als urſprünglich bewegende Kraft (Dynamik); 3) nach der Relation der Bewegung der Materie mit dieſer Qualität gegen einander (Mechanik); endlich 4) nach der Modalität oder der Beziehung der Bewegung und Ruhe der Materie auf unſere äußere Vorſtellungsart (Phänomenologie). Die Grundbegriffe und Principien der Phoronomie ſind folgende: 1) Die Mate-

terie iſt das Bewegliche im Raume. Der ſelbſt bewegliche Raum heißt der materielle oder relative Raum; derjenige, in welchem die Bewegung zuletzt gedacht werden muß, und der ſelbſt unbeweglich iſt, heißt der reine oder abſolute Raum. 2) Die Bewegung eines Dinges iſt die Veränderung der äußern Verhältniße desſelben zu einem gegebnen Raum. Ruhe iſt dagegen die beharrliche Gegenwart an einem Orte, und beharrlich iſt, was eine Zeit hindurch exiſtirt d. i. dauert. 3) Eine zuſammengeſetzte Bewegung conſtruiren, heißt, eine Bewegung, ſoferne ſie aus zweyen oder mehreren gegebenen in einem Beweglichen vereinigt entſpringt, a priori in der Anſchauung darſtellen. 4) Eine jede Bewegung als Gegenſtand einer möglichen Erfahrung kann nach Belieben als Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raume, oder als Ruhe des Körpers und Bewegung des Raumes in entgegengeſetzter Richtung mit gleicher Geſchwindigkeit, betrachtet werden. 5) Die Zuſammenſetzung zweyer Bewegungen eines und desſelben Punctes kann nur dadurch gedacht werden, daß die eine derſelben im abſoluten Raume, ſtatt der anderen aber eine mit der gleichen Geſchwindigkeit in entgegengeſetzter Richtung gehende Bewegung des relativen Raumes als mit derſel-

ſelben einerley vorgeſtellt wird. — Die Grundbegriffe und Principien der Dynamik a priori ſind: 1) Die Materie iſt das Bewegliche, ſoferne es einen Raum erfüllt, oder allem Beweglichen widerſteht, was durch ſeine Bewegung in jenen Raum einzudringen ſtrebt. Der nicht ſo erfüllte Raum heißt der leere Raum. 2) Die Materie erfüllt ihren Raum nicht durch ihre bloße Exiſtenz, ſondern durch eine beſondere bewegende Kraft. Denn das Eindringen in den Raum iſt Bewegung; der Widerſtand iſt Bewegung in entgegengeſetzter Richtung, die alſo eine bewegende Kraft vorausſetzt. 3) Die Materie hat nur zwey bewegende Kräfte, die Anziehungskraft und die Zurückſtoßungskraft. Jene iſt die Urſache der Annäherung anderer Materie zu ihr; dieſe die Urſache der Entfernung anderer Materie von ihr. Auſſer dieſen beyden Grundkräften der Materie ſind keine andere weiter möglich, weil alle Bewegung der Materie gegen die andere nur Anziehung oder Abſtoßung ſeyn kann. 4) Die Kraft, wodurch die Materie ihren Raum erfüllt, iſt die Ausdehnungskraft (Abſtoßungskraft). Dieſe läßt einen kleinern oder größern Grad zu in's Unendliche; oder es giebt keine größte und keine kleinſte Ausdehnungskraft. Ließe ſich eine

größte Kraft denken, ſo müßte die Bewegung derſelben in einer endlichen Zeit einen unendlichen Raum zurücklegen, was ſich widerſpricht. Exiſtirte aber eine kleinſte Kraft, ſo würde in einer endlichen Zeit gar kein Raum durch dieſelbe zurückgelegt werden können, was ſich ebenfalls widerſpricht. 5) Da über jede gegebene Ausdehnungskraft eine größere möglich iſt, ſo exiſtirt auch für jede eine zuſammendrückende Kraft, wodurch ſie in einen engern Raum getrieben werden kann. Da es aber auch keine kleinſte Kraft giebt, ſo kann eine Materie wohl in's Unendliche zuſammengedrückt, aber nie ganz durchdrungen oder aufgehoben werden. Die Undurchdringlichkeit der Materie, welche proportionirlich mit dem Grade der Zuſammendrückung wächſt, iſt eine relative; diejenige aber, die auf der Vorausſetzung beruht, daß die Materie als ſolche keiner Durchdringung fähig ſey, heißt die abſolute. Die Erfüllung des Raumes mit abſoluter Undurchdringlichkeit kann die mathematiſche; die mit bloß relativer die dynamiſche genannt werden. 6) Die Materie iſt in's Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder wieder Materie iſt. Dieſe Theilbarkeit iſt eine Folge der repulſiven Kräfte eines jeden materiellen Punctes im Raume. Der Raum an ſich kann nur

in's Unendliche unterſchieden, allein nicht bewegt, folglich auch nicht phyſiſch getheilt werden. Sofern aber jeder mit Materie erfüllte Raum für ſich beweglich, alſo trennbar iſt, richtet ſich die mögliche phyſiſche Theilung der Subſtanz in's Unendliche nach der möglichen mathematiſchen Theilbarkeit des Raumes in's Unendliche. 7) Zur Möglichkeit der Materie gehört auſſer der Zurückſtoßungs- oder Ausdehnungskraft auch die Anziehungskraft. Fände bloß jene bey der Materie ſtatt, würden die Theile derſelben einander in's Unendliche fliehen; es muß alſo in der Materie auch eine Kraft liegen, welche der Ausdehnung eine Schranke ſetzt. Aber umgekehrt iſt auch die bloße Anziehungskraft zur Möglichkeit der Materie nicht hinreichend; ſondern ſie muß auch Ausdehnungskraft haben; denn hätte ſie dieſe nicht, ſo würde durch die bloße Anziehung die Materie ſich in's Unendliche verringern, d. i. zuletzt ſich in den mathematiſchen Punct verlieren. Alle Materie beruht alſo auf der Syntheſis der entgegengeſetzten Kräfte der Ausdehnung und Anziehung. Die Möglichkeit dieſer Grundkräfte, der Materie ſelbſt, ſo wie der Nothwendigkeit ihrer Verbindung, läßt ſich weiter nicht erklären. 8) Die Berührung in phyſiſcher Bedeutung iſt die unmittelbare Wir-

kung und Gegenwirkung der Undurchdring-
lichkeit. Wirkt eine Materie auf die andere
auſſer der Berührung iſt es Wirkung in
die Ferne (actio in diſtans). Da dieſe
Wirkung in die Ferne auch ohne Vermitte-
lung der dazwiſchen liegenden Materie mög-
lich iſt, ſo wird ſie unmittelbare Wirkung
in die Ferne, oder Wirkung auf eine an-
dere Materie durch den leeren Raum ge-
nannt. 9) Die aller Materie weſentliche
Anziehung iſt unmittelbare Wirkung der-
ſelben auf andere durch den leeren Raum.
Denn die Wirkung der anziehenden Kraft,
die ſelbſt einen Grund der Möglichkeit der
Materie enthält, iſt von aller Berührung
unabhängig; ſie muß auch ſtatt finden, ohne
daß der Raum zwiſchen der anziehenden und
der angezogenen Materie erfüllt iſt; ſie iſt
alſo Wirkung durch den leeren Raum. 10)
Soferne eine Materie nur in der gemein-
ſchaftlichen Fläche der Berührung unmittel-
bar auf eine andere wirken kann, hat ſie
eine Flächenkraft; ſoferne ſie aber durch
den leeren Raum über die Fläche der Be-
rührung hinaus unmittelbar wirkt, hat ſie
eine durchdringende Kraft. Nun iſt
aber die urſprüngliche Anziehungskraft eine
durchdringende Kraft. Sie erſtreckt ſich alſo
von jedem Theile der Materie im Welt-
raume auf jeden andern in's Unendliche.

Eine

Eine andere Materie kann die Ausbreitung ihrer Wirkung nicht hindern, eben weil ſie eine durchdringende Kraft iſt, und in ihr ſelbſt kann der Grund zu einer Schranke nicht liegen, weil ſie nie eine kleinſte Kraft wird.

§. 2169.

Die Grundbegriffe und Principien der metaphyſiſchen Mechanik ſind folgende: 1) Die Materie iſt das Bewegliche, ſoferne es als ſolches bewegende Kraft hat. 2) Die Größe der Bewegung, die phoronomiſch geſchätzt bloß in dem Grade der Geſchwindigkeit beſteht, kann mechaniſch nur durch die Quantität der bewegten Materie und ihre Geſchwindigkeit zugleich geſchätzt werden. 3) Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder andern nur durch die Quantität der Bewegung bey gegebener Geſchwindigkeit geſchätzt werden. Denn da die Materie in's Unendliche theilbar iſt, ſo läßt ſich die Quantität keiner durch die Menge ihrer Theile unmittelbar beſtimmen. In Vergleichung der gegebenen Materie mit einer gleichartigen iſt die Quantität der Materie der Größe des Volumens proportionirt; hier iſt aber die Rede von

von einer Vergleichung derſelben mit jeder andern, und da läßt ſich die Quantität der Materie nicht gültig ſchätzen, ſo lange man von der Bewegung derſelben abſtrahirt. Die Geſchwindigkeit der Bewegung der verglichenen Materien muß aber als gleich angenommen werden. 4) Die Geſetze der metaphyſiſchen Mechanik ſind: A: Bey allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieſelbe unvermehrt und unvermindert (lex ſubſiſtentiae). Dieſes Geſetz gilt aber nur von der Materie als Gegenſtande des äußern Sinnes, nicht von Gegenſtänden des innern Sinnes, wie man oft fälſchlich behauptet hat. B: Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Urſache. Oder: Ein jeder Körper beharrt in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung, in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, wenn er nicht durch eine äußere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen. Die Materie als bloßer Gegenſtand der äußern Sinne hat keine andere Beſtimmungen, als äußerer Verhältniße im Raume, und kann alſo auch keine andere Veränderungen leiden, als durch Bewegung. Dieſe Bewegung und ihr Wechſel muß eine Urſache haben. Die Urſache kann keine innere ſeyn, weil die Materie keine innere Beſtimmungs-

mungsgründe hat. Alſo iſt alle Veränderung einer Materie auf äußere Urſache gegründet. Dieſes Geſetz muß allein das Geſetz der Trägheit der Materie (lex inertiae) genannt werden, weil die Trägheit der Materie nicht darin beſteht, daß ſie ihren Ort behauptet; denn dieſes iſt Thätigkeit; ſondern darin, daß ſie leblos iſt, oder daß es ihr gänzlich an innern Beſtimmungsgründen gebricht. C. In aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich (lex antagonismi). Aus dieſem Geſetze folgt, daß jeder Körper, ſeine Maſſe ſey noch ſo groß, durch den Stoß eines jeden andern, ſeine Maſſe oder Geſchwindigkeit ſey noch ſo klein, beweglich ſeyn müſſe; denn er muß immer der Bewegung einen Widerſtand leiſten. Endlich die Grundbegriffe und Principien der Phänomenologie ſind: 1) Die Materie iſt das Bewegliche, ſoferne es als ſolches ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann. 2) Die geradlinichte Bewegung einer Materie in Anſehung eines empiriſchen Raumes iſt zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des abſoluten Raumes ein bloß mögliches Prädicat. Eben dieſelbe in gar keiner Relation zu einer Materie auſſer ihr gedacht, d. i. als abſolute Bewegung, iſt unmöglich. Dieſer Grund-

ſatz beruht darauf, daß es in Anſehung der Bewegung als Objects der Erfahrung gleichgeltend iſt, ob der Körper im relativen Raume, oder dieſer ſtatt jenes, bewegt vorgeſtellt werde; was aber in Hinſicht auf zwey entgegengeſetzte Prädicate unbeſtimt iſt, iſt inſofern bloß möglich. Ferner die Bewegung iſt eine Relation, und kann alſo nur inſofern Gegenſtand der Erfahrung ſeyn, als beyde Correlata es ſind; der reine oder abſolute Raum aber im Gegenſatze mit dem empiriſchen oder relativen iſt kein Gegenſtand der Erfahrung, und überall nichts. Alſo iſt die geradlinichte Bewegung ohne Beziehung auf eine correlate entgegengeſetzte, d. i. als abſolute Bewegung, ſchlechterdings unmöglich. 3) Die Kreisbewegung einer Materie iſt zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten des Raumes ein wirkliches Prädicat derſelben. Denn die Kreisbewegung iſt, wie jede krummlinichte, eine continuirliche Veränderung der Relation der Materie in Anſehung des äußern Raums, folglich ein continuirliches Entſtehen neuer Bewegungen. Nach dem Geſetze der Trägheit muß aber jede entſtehende Bewegung einer Materie eine äußere Urſache haben; gleichwohl ſtrebt der Körper nach eben dieſem Geſetze in jedem Puncte des Kreiſes ſich in der geraden Linie fortzubewegen, und

wirkt

wirkt jener äußeren Urſache entgegen; er beweiſt demnach hier eine bewegende Kraft gegen die äußere Urſache. Nun iſt die Bewegung des Raumes zum Unterſchiede von der Bewegung des Körpers bloß phoronomiſch, und hat keine bewegende Kraft. Folglich iſt hier das Urtheil, daß entweder der Körper, oder der Raum in entgegengeſetzter Richtung, bewegt ſey, ein disjunctives Urtheil, durch welches, wenn das eine Glied, die Bewegung des Körpers, geſetzt iſt, das andere, die des Raumes, ausgeſchloßen wird. Alſo iſt die Kreisbewegung der Materie eine wirkliche. 4) In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Anſehung eines andern bewegend iſt, iſt eine entgegengeſetzte gleiche Bewegung des letztern nothwendig. Nach dem dritten Geſetze der Mechanik iſt die Mittheilung der Bewegung der Körper nur durch die Gemeinſchaft ihrer urſprünglich bewegenden Kräfte, und dieſe nur durch beyderſeitige entgegengeſetzte und gleiche Bewegung möglich. Die Bewegung beyder iſt alſo wirklich. Da aber die Wirklichkeit dieſer Bewegung nicht auf dem Einfluße äußerer Kräfte beruht, ſondern aus dem Begriffe der Relation des Bewegten im Raume zu jedem andern dadurch Beweglichen un-

mittelbar und unvermeidlich folgt, ſo iſt die Bewegung des letztern nothwendig.

§. 2170.

Die Kritik der reinen Vernunft beſchäfftigte ſich bloß mit den Principien und Geſetzen des theoretiſchen Verſtandesgebrauchs, und nahm alſo auf praktiſche Erkentniße gar keine Rückſicht. Dieſe haben auch ihre eigene Quelle a priori, indem ſie auf dem urſprünglich praktiſchen Vernunftgebrauche oder auf dem Bewußtſeyn der ſittlichen Freyheit beruhen, vermöge deren der Wille als nicht der Naturbeſtimmung unterworfen gedacht wird. Der Begriff der ſittlichen Freyheit aber ſelbſt iſt ein Vernunftbegriff; denn er hat einen unbedingten Gegenſtand, der nicht in der Erfahrung gegeben werden, alſo auch nicht Object eines Verſtandesbegriffes ſeyn kann. Die Speculation erzeugt dieſen Begriff nicht; er iſt unmittelbare Thatſache, und iſt der Begriff der praktiſchen Vernunft in ihrem Gebrauche ſelbſt. Nur inſofern hat er objective Gültigkeit; hingegen nimt man den Begriff der Freyheit als eines Objects in transſcendentaler Bedeutung, ſo iſt er ohne Sinn. Die Unterſuchung des urſprünglich praktiſchen Ver-

Vernunftgebrauches, ſofern derſelbe auf der Freyheit beruht, heißt die Kritik der praktiſchen Vernunft, und iſt die Einleitungswiſſenſchaft zu einer Metaphyſik der Sitten, wie es die Kritik der reinen Vernunft zu einer Metaphyſik der Natur war.

## §. 2171.

Der Menſch als frey iſt ein moraliſches Weſen, von allen Naturweſen, die an die Geſetze der Natur gebunden ſind, ſpecifiſch verſchieden. Sofern er aber zugleich über ſein Weſen auch nach theoretiſchen Verſtandesgeſetzen urtheilt, iſt er ſich ſelbſt Erſcheinung, und in der Zeit beſtimbar, wie es die Verſtandesgeſetze mit ſich bringen. Es ſind daher zwey Grundgeſetze, welche die Erkentniß vom Menſchen überhaupt regieren. Der Begriff des Verſtandes beſtimt die Erkentniß des Menſchen als Naturweſens; der Begriff der praktiſchen Vernunft aber oder der ſittlichen Freyheit die Erkentniß des Menſchen als abſoluten Vernunftweſens, das nur denkbar (intelligibel) iſt. Wird das Bewußtſeyn der urſprünglich praktiſchen Vernunft zu einem Begriffe erhoben, ſo iſt dieſer Begriff das Sittengeſetz; und er ſteht zur Freyheit in

in derſelben Beziehung, wie die Grundſätze der transſcendentalen Urtheilskraft zu den Verſtandeskategorieen. Die Syntheſis der Begriffe in jenen iſt nur dadurch verſtändlich, daß ſie ſelbſt als Begriffe der ſynthetiſch objectiven Einheit des Bewußtſeyns angeſehen werden. Eben ſo iſt auch die Syntheſis der Begriffe im Sittengeſetze nur verſtändlich, wenn dieſes ſelbſt als Begriff der urſprünglich praktiſchen Vernunfteinheit gedacht wird. Soll es ein Sittengeſetz geben, ſo muß die reine Vernunft allein einen hinreichenden Grund zur Willensbeſtimmung enthalten. Zufällige ſubjective Bedingungen der Regel würden ihre objective Verbindlichkeit für alle vernünftige Weſen aufheben. Es komt demnach darauf an, ob die Vernunft allein hinreichende Gründe zur Willensbeſtimmung enthalten könne, und ob alſo überhaupt praktiſche Geſetze für den Willen möglich ſind?

§. 2172.

Das praktiſche Geſetz für den Willen kann kein materiales ſeyn. Denn material heißt ein Beſtimmungsgrund des Willens, wenn er die Vorſtellung eines Objects, als der Materie des Begehrungsver-

vermögens iſt. Alsdenn beſtimmt die Vorſtellung dieſes Objects den Willen vermöge der Luſt oder Unluſt, die als mit der Realiſirung des Objects verbunden vorgeſtellt wird. Jeder materiale Beſtimmungsgrund des Willens aber iſt empiriſch, weil es a priori nie eingeſehen werden kann, ob die Vorſtellung eines Gegenſtandes mit Luſt oder Unluſt verbunden, oder gleichgültig ſeyn werde. Empiriſche Principien können nicht praktiſche Geſetze für den Willen ſeyn; ſie ſind an die Bedingungen eines ſubjectiven Begehrungsvermögens gebunden, taugen alſo wohl zu ſubjectiven Maximen für ein Individuum, können aber nicht für jeden vernünftigen Willen ſchlechthin als verbindlich gelten. Das gemeinſchaftliche Grundprincip aller materialen praktiſchen Principien iſt die Selbſtliebe oder die eigene Glückſeligkeit. Nach ihnen würde der Beſtimmungsgrund des Willens lediglich in das niedere Begehrungsvermögen geſetzt, und wenn keine andere praktiſche Principien weiter exiſtirten, würde es überhaupt kein oberes Begehrungsvermögen geben. Freylich iſt das Bedürfniß der Glückſeligkeit jedem Menſchen natürlich; es gewährt aber doch nur ein ſubjectiv nothwendiges Princip des Handelns, und kann nicht ein objectiv nothwendiges ſeyn, eben

weil

weil es von zufälligen Bedingungen des Subjects und der Objecte abhängt. Jedes praktiſche Geſetz demnach, was vom Bedürfniße der Glückſeligkeit entlehnt wird, iſt objectiv nur ein zufälliges Princip.

## §. 2173.

Iſt das Geſetz ſelbſt der Beſtimmungsgrund des Willens, abſtrahirt von aller Materie oder allen Objecten des Begehrungsvermögens; ſieht man alſo nur auf die Form der allgemeinen Geſetzgebung überhaupt; ſo heißt jener Beſtimmungsgrund des Willens formal. Nun kann ſich ein vernünftiges Weſen entweder gar keine allgemeine verbindliche praktiſche Geſetze denken; oder es muß ſie als die bloße Form einer allgemeinen Geſetzgebung denken, und eben in dieſe Form ihre Verbindlichkeit für alle vernünftige Weſen ſetzen. Die Vorſtellung einer bloßen Form des Geſetzes iſt aber lediglich durch reine Vernunft möglich, und eben dieſes Geſetz kann ſich auch nur auf einen freyen Willen beziehen. Daher ſtehen Freyheit und ein unbedingtes praktiſches Geſetz in wechſelweiſer Beziehung mit einander; jene iſt ratio cognoſcendi von dieſem; dieſes die

ra-

ratio eſſendi von jener. Das Sittengeſetz der reinen praktiſchen Vernunft iſt: Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als ein Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne. Hiermit wird bloß der unmittelbare Begriff der ſittlichen Freyheit ausgedrückt, oder der Begriff der unmittelbar geſetzgebenden praktiſchen Vernunft ſelbſt. Auch beſtimt jenes Geſetz nicht die Handlung, als Urſache einer Wirkung; denn da würde es phyſiſch bedingt ſeyn; ſondern nur a priori die Form der Maximen des freyen Willens. Da die reine Vernunft für ſich allein praktiſch iſt, ſo iſt auch das Sittengeſetz unbedingt, und ſofern der Wille unter dem Geſetze ſteht, iſt er von ihm abhängig. Weil aber der Wille auch pathologiſch afficirt wird, und das Geſetz folglich für ihn nöthigend ſeyn muß, ſo heißt die Abhängigkeit des Willens vom Geſetze eine Verbindlichkeit, und das Bewußtſeyn der Nöthigung durch das Geſetz Pflicht. Das Princip aller Sittlichkeit iſt demnach nur die Autonomie des Willens. Sofern die Willkühr von allen materialen Beſtimmungsgründen unabhängig iſt, iſt ſie Freyheit im negativen; die eigene Geſetzgebung der praktiſchen Vernunft aber iſt Freyheit im poſitiven Verſtande. Wird

das

das praktiſche Geſetz von einem materialen Beſtimmungsgrunde abhängig gemacht, ſo entſteht eine Heteronomie der Willkühr, wo der Wille durch Antriebe und Neigungen nach einem Naturgeſetze regiert wird. Die Maxime aber, nur pathologiſche Geſetze vernünftig zu befolgen, kann nicht nur keine objective Verbindlichkeit begründen; ſondern iſt auch ſelbſt der rein praktiſchen Vernunft und der Sittlichkeit entgegen, wenn auch die dadurch beſtimte Handlung dem Geſetze gemäß iſt. Ueberhaupt ſind alle materiale Beſtimmungsgründe des Willens entweder bloß ſubjectiv und alſo empiriſch, oder ſie ſind objectiv und rational, beyde aber entweder innere oder äußere. Zu den ſubjectiven äußern rechnet Kant die Principien der Erziehung nach Montaigne und der bürgerlichen Verfaſſung nach Mandeville; zu den ſubjectiven innern die Principien des phyſiſchen Gefühls nach Epikur, und des moraliſchen Gefühls nach Hutcheſon. Das innere objective iſt das Princip der Vollkommenheit nach Wolf und den Stoikern; das äußere objective der Wille Gottes nach Cruſius und andern theologiſchen Moraliſten. Schon weil die ſubjectiven Principien empiriſch ſind, ſind ſie alle zu einem allgemeinen Moralprincipe untauglich. Die Vollkommenheit aber kann ent-

entweder als eine Beſchaffenheit, oder als eine Subſtanz (in Gott), vorgeſtellt werden. Theoretiſch im erſtern Sinne iſt Vollkommenheit nur die Vollſtändigkeit eines Dinges, auf welche hier nichts ankomt. Praktiſch iſt ſie die Tauglichkeit des Dinges zu allerley Zwecken, und da könte ſie beym Menſchen Talent, Geſchicklichkeit ſeyn, wovon hier ebenfalls nicht die Rede iſt. Im andern Sinne wäre alſo die Vollkommenheit Gottes praktiſch betrachtet nur die Zulänglichkeit desſelben zu allen Zwecken. Dieſe aber müſſen doch vorher als Objecte des Willens erkannt ſeyn, und da ſie nur empiriſch erkant werden können, ſo würden ſie auch nur materiale Beſtimmungsgründe des Willens ſeyn. Sie gehören zum Principe der Glückſeligkeit, die wir von unſern Talenten, unſerer Geſchiklichkeit, oder als eine Folge des göttlichen Gebotes, erwarten.

§. 2174.

Alle Moralität der Handlungen beruht einzig auf der praktiſchen Geſinnung, ſofern ſie durch das Sittengeſetz allein beſtimt wird. Wird dieſe Geſinnung als Erſcheinung im Bewußtſeyn betrachtet, ſo iſt ſie eine Na-

turbegebenheit, ſteht unter dem Geſetze der Cauſalität, iſt durch das, was mit dem Menſchen vorher in der Zeit vorgieng, begründet, und gehört zum empiriſchen Charakter des Menſchen. Sie kann aber auch als eine Aeußerung der vernünftigen Freyheit betrachtet werden; dann ſteht ſie nicht unter dem Geſetze der Cauſalität, iſt von der Zeitbedingung unabhängig, wird auf einen intelligibeln Grund (die Freyheit) bezogen, und gehört zum intelligibeln Charakter des Menſchen. Es iſt freylich keine Erkentniß von überſinnlichen (intelligibeln) Gegenſtänden möglich; aber die Freyheit iſt nichts deſto weniger eine Thatſache des Bewüßtſeyns. Die äußern Handlungen demnach ſind für die Moralität des Menſchen gleichgültig. Die moraliſche Güte des Menſchen beſteht lediglich in ſeinem moraliſch guten Willen, und dieſer beſteht darin, daß der Wille durch das Sittengeſetz allein beſtimt werde.

## §. 2175.

Die praktiſche Vernunft kann keine andere Objecte haben, als das Gute und Böſe. Jenes wird nach einem Principe der Vernunft nothwendig begehrt, dieſes noth-

nothwendig verabſcheuet. Der Begriff des Guten kann aber nicht vor dem praktiſchen Geſetze hergehen, und dieſem zum Grunde liegen, ſondern muß vielmehr erſt aus ihm hergeleitet werden. Gienge er vor dem Geſetze her, ſo könte er nur ein Object haben, deßen Exiſtenz in der Vorſtellung Luſt gewährte, wodurch das Begehrungsvermögen zur Realiſirung desſelben angetrieben würde. Ob aber ein Object Luſt oder Unluſt bewirken werde, läßt ſich a priori nicht einſehen. Die Begriffe des Guten und Böſen fielen alſo alsdenn mit dem Angenehmen und Schmerzlichen zuſammen, und würden von der Erfahrung abhängig. Dann würde auch ein Jeder das Gute und Böſe anders beurtheilen nach ſeiner Subjectivität, und ob er das eine oder das andere zu wählen hätte, ſtünde unbedingt bey ihm, danach er das eine oder das andere begehrte. Das Gute muß gleichwohl als Etwas gedacht werden, das nothwendig für Alle gut iſt, und von Allen auf gleiche Weiſe begehrt werden muß; ſo wie das Böſe als Etwas, das nothwendig für Alle böſe iſt, und von Allen auf gleiche Weiſe verabſcheuet werden muß. Mit dem Guten und Böſen für die Vernunft iſt durchaus nicht das Wohl und Uebel für das Gefühl zu verwechſeln; eine Verwechslung, welche ſich

die griechiſchen Philoſophen zu ſchulden kommen ließen, und die auf ihre Moralſyſteme den nachtheiligſten Einfluß gehabt hat. Der Menſch muß freylich als ſinnliches Weſen auch auf die Beförderung ſeiner Glückſeligkeit Rückſicht nehmen; aber ſeine ganze ſittliche Thätigkeit wird nichts weniger als durch dieſe allein beſtimt. Die Erreichung der ſinnlichen Glückſeligkeit iſt dem ſittlichen Ziele, der Erreichung des Guten, untergeordnet, und über das Gute kann allein die Vernunft unabhängig vom Intereſſe der Sinnlichkeit entſcheiden. Das Gute als Object geht alſo keinesweges vor dem praktiſchen Geſetze her, ſondern dieſes ſelbſt macht erſt das Gute möglich. Das Geſetz beſtimt unmittelbar den Willen, ohne alle Hinſicht auf mögliche Gegenſtände des Begehrungsvermögens, durch die bloße geſetzliche Form der Maxime, und nur dadurch allein iſt es ein Geſetz der reinpraktiſchen Vernunft. Jede dem Geſetze gemäße Handlung iſt an ſich gut, und ein Wille, der immer und ſchlechthin durch dasſelbe regiert wird, iſt ein abſolut guter Wille, oder die oberſte Bedingung alles Guten. Auch erfodert die Möglichlichkeit praktiſcher Geſetze überhaupt, daß der Begriff des Guten und Böſen nicht vor ihnen hergehe, ſondern erſt nach ihnen

und

und durch ſie beſtimt werde. Setzt man die Begriffe des Guten und Böſen voraus, während es noch an einem praktiſchen Geſetze fehlt, ſo könnte der Probierſtein von beyden nur in dem Gefühle der Luſt und Unluſt enthalten ſeyn, was aber nie praktiſche Geſetze begründen, mithin die Möglichkeit praktiſcher Geſetze überhaupt aufheben würde.

§. 2176.

Das Object des Geſetzes der Freyheit iſt etwas Ueberſinnliches; es kann ihm keine correſpondirende Anſchauung, alſo auch kein eigentliches Schema, zum Behufe ſeiner Anwendung auf einzelne Fälle untergelegt werden. Folglich kann hier nicht die Einbildungskraft, ſondern nur der Verſtand zu Hülfe kommen, der dem Sittengeſetze der Vernunft ein Geſetz, das auf Handlungen als Gegenſtände der Sinne Anwendung leidet, alſo ein Naturgeſetz, aber nur zum Behufe der Urtheilskraft, unterlegen kann. Dieſe Regel, welche auf die ſittlichen Handlungen als Erſcheinungen unmittelbar geht, kann der Typus des Sittengeſetzes genannt werden. Sie iſt folgende: Frage Dich ſelbſt, ob Du die

Handlung, die Du vorhaſt, wenn ſie nach einem Geſetze der Natur, von der Du ſelbſt ein Theil wäreſt, geſchehen ſollte, als durch Deinen Willen möglich anſehen könteſt? Die Antwort, welche ſich ein Jeder, der im Zuſtande vernünftiger Beſonnenheit iſt, auf dieſe Frage geben wird, wird ihn über die Sittlichkeit oder Unſittlichkeit der Handlungen richtig entſcheiden laſſen. Wie es möglich ſey, daß das Sittengeſetz den Willen beſtimme, unabhängig von allen materialen Beſtimmungsgründen, iſt unbeantwortlich; da der Begriff von einer praktiſchen Cauſalität durch Freyheit theoretiſch objectiv unerkennbar iſt, und nur eine praktiſche Gültigkeit hat. Dagegen läßt ſich eine andere Frage entſcheiden: Was das Sittengeſetz für Folgen habe, wenn es allein der Beſtimmungsgrund des Willens iſt? Wird das Sittengeſetz als ſubjectiver Grund des Willens vorgeſtellt, ſo iſt es eine Triebfeder deſſelben. Der Wille wird aber immer durch Neigungen afficirt, wogegen jene Triebfeder zum Guten kämpfen muß, weswegen ſie auch ſtets ein Sollen, eine Pflicht, ausdrückt. Der Kampf gegen jene Neigungen erzeugt ein pathologiſches Gefühl der Unluſt; aber zugleich erzeugt auch die Aufnahme des Sittengeſetzes in die praktiſche Denkart ein be-

ſonderes Gefühl, das Gefühl der Achtung. Dieſes geht unmittelbar aus dem Bewußtſeyn der Herrſchaft des Sittengeſetzes über die Neigungen hervor, und iſt eine Folge der ſittlichen Freyheit des Menſchen allein, alſo kein pathologiſches, ſondern ein eigentlich moraliſches Gefühl. Als ſolches wird es auch ſelbſt die Triebfeder des Willens zur Befolgung des ſittlichen Geſetzes, und die Quelle ſittlich guter Handlungen. Jedes andere pathologiſche Gefühl trägt zur wahren Sittlichkeit nichts bey; es kann höchſtens legale Handlungen bewirken, die äußerlich mit dem Geſetze zuſammenſtimmen; aber noch öfter bewirkt es unſittliche. Nur ein durch das Sittengeſetz ſelbſt beſtimter Wille iſt ſchlechthin gut, und hat abſoluten Werth oder Würde. Das Gefühl der Achtung alſo, das aus dem Bewußtſeyn eines ſchlechthin guten Willens hervorgeht, iſt mit dem Gefühle des ſittlichen Werthes identiſch; anſtatt daß Alles, was nur als Mittel zu einem Zwecke gut iſt, bloß relativen und ſubjectiven Werth hat. Die Achtung betrifft auch immer nur Perſonen, und niemals Sachen; die letzteren können Neigungen in uns erwecken, Liebe oder Furcht; aber niemals Achtung. Näher verwandt der Achtung iſt die Bewunderung, die ſich auch auf Sachen er-

 ſtre-

ſtrecken kann. Sie entſteht durch die Spannung des Gemüths, indem es ſich einen Gegenſtand von ihm unerwarteter Größe vorſtellt. Man kann Menſchen wegen großer Eigenſchaften und Handlungen, z. B. wegen eines hohen perſönlichen Muthes und abentheuerlicher Wagſtücke, oder auch wegen außerordentlicher Talente und Geſchicklichkeiten bewundern, ohne ſie darum zu achten. Das Gefühl der Achtung entſpringt lediglich aus der Anerkennung des ſittlichen Werthes einer Perſon, der in ihrer ſittlich guten Geſinnung liegt. Es iſt deswegen auch kein Gefühl der Luſt in Beziehung auf den ſittlichen Werth Anderer; ſondern immer in dieſer Hinſicht etwas Abgenöthigtes, weil es den Eigendünkel niederſchlägt.

## §. 2177.

Mit dem Gefühle der Achtung, als einer aus dem Sittengeſetze ſelbſt hervorgehenden Triebfeder zur Befolgung deſſelben, iſt nicht zu verwechſeln der gangbare Begriff von einem moraliſchen Gefühle, das nicht bloß Triebfeder, ſondern zugleich der Grund der Sittlichkeit ſeyn ſoll. Dies letztere ſogenannte moraliſche Gefühl wird als pathologiſch vorgeſtellt. Die Luſt, welche eine gute Handlung gewähre, ſoll der Grund und

und die Triebfeder derſelben ſeyn. Allein es exiſtirt keine Verbindung zwiſchen einem ſolchen Gefühle und einem praktiſchen Geſetze der Vernunft. Wer um jener Luſt willen handelt, handelt aus einem materialen Beſtimmungsgrunde, wodurch ſeine Handlung aufhört, eine wirklich moraliſche zu ſeyn. In Beziehung auf die Handlungen Anderer iſt auch das eigentlich moraliſche Gefühl (der Achtung) kein Luſtgefühl; und in Beziehung auf die eigenen Handlungen der Perſon ſelbſt iſt es das Bewußtſeyn, nicht einer poſitiven, ſondern nur einer negativen Glückſeligkeit: ein Gefühl der Selbſtzufriedenheit, das die Bedingung iſt, unter welcher ein ſittlich guter Charakter erſt glücklich werden kann. Wird das Gefühl der Selbſtzufriedenheit für eine poſitive Glückſeligkeit ausgegeben, ſo iſt es Täuſchung und zwar eine gefährliche Täuſchung. Denn je höher dies Gefühl ſteigt, deſto verwandter wird es dem Eigendünkel, und deſto leichter geht es in dieſen ſelbſt über, was der Sittlichkeit geradezu entgegen iſt. Je ſtärker aber auf der anderen Seite die ſittliche Geſinnung iſt, folglich je höher der ſittliche Werth eines Menſchen, deſto verdächtiger wird ihm die Lauterkeit ſeines ſittlich praktiſchen Princips, und deſto ſchwächer oder ſchwankender alſo

die Selbſtzufriedenheit. Ungeachtet inzwiſchen das Gefühl der Selbſtzufriedenheit eine bloße negative Glückſeligkeit ausdrückt, ſo hat doch die Bewirkung desſelben ein Intereſſe, wiewohl von einer ganz anderen Art, als das Intereſſe der Neigung.

## §. 2178.

So wie die reine ſpeculative Vernunft, ſo ſtrebt auch die praktiſche nach dem Unbedingten, und geräth dadurch eben ſo in eine Dialektik, wie jene, daß ſie das Unbedingte gefunden zu haben wähnt, ob gleich ſie es nicht wirklich fand. Das Sittengeſetz als Beſtimmungsgrund des Willens iſt zwar ſchon an ſich unbedingt; aber die Vernunft ſucht auch noch den Endzweck und Gegenſtand des Sittengeſetzes unter dem Namen des höchſten Gutes zu erkennen. Erſt wenn die Idee des letztern hinreichend beſtimt, und das Sittengeſetz als Bedingung in den Begriff desſelben mit eingeſchloſſen iſt, iſt das höchſte Gut nicht bloß Object, ſondern auch zugleich Beſtimmungsgrund des reinen Willens; denn hier wird immer das Sittengeſetz als die oberſte Bedingung der Willensbeſtimmung, und das Object dieſer nicht als vor dem Geſetze hergehend ge-

gedacht. Das höchſte Gut muß aber nicht bloß das oberſte; es muß auch vollendet ſeyn. In dieſem Betrachte enthält es zwey nothwendige Beſtandſtücke, Würdigkeit und Glückſeligkeit. Hinge es von einem vernünftigen Weſen ab, Alles zu realiſiren, ſo würde es nicht bloß der Glückſeligkeit würdig ſeyn wollen, ohne ihrer in der That theilhaft zu werden. Die Verbindung von Würdigkeit und Glückſeligkeit im höchſten Gute kann nur entweder analytiſch oder ſynthetiſch ſeyn. Jenes iſt ſie nicht, weil im Begriffe der Tugend nicht der Begriff der Glückſeligkeit, und im Begriffe dieſer nicht der Begriff jener liegt. Es bleibt alſo nur die ſynthetiſche Verknüpfung übrig, ſo daß das Beſtreben nach Glückſeligkeit der Beweggrund zu Maximen der Tugend, oder Maximen der Tugend die wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſind. Das erſte iſt nicht möglich, weil Glückſeligkeit als Beſtimmungsgrund des Willens keine Tugend begründen kann. Das andere iſt eben ſo wenig möglich, weil bey der herrſchenden mechaniſchen Naturcauſalität in der Welt die Glückſeligkeit nicht allein auf der moraliſchen Willensbeſtimmung beruht. Läßt ſich nun dieſe Antinomie der praktiſchen Vernunft nicht löſen, ſo erſcheint der Begriff des höchſten Guts als objectiv unmög-

lich,

lich, und das Sittengeſetz ſelbſt, da es auf einen unmöglich zu realiſirenden Endzweck gerichtet iſt, als phantaſtiſch. Die Antinomie kann indeßen durch Unterſcheidung der Welt als Erſcheinung und als Dinges an ſich gelöſet werden. Das Beſtreben nach Glückſeligkeit kann freylich nicht der Beweggrund tugendhafter Geſinnungen ſeyn; hingegen daß die Tugend Glückſeligkeit zum nothwendigen Erfolge habe, iſt nicht durchaus falſch, ſondern nur bedingterweiſe. Es iſt nur inſoferne falſch, wenn vorausgeſetzt wird, daß das Daſeyn des vernünftigen Weſens in der Sinnenwelt die einzig mögliche Art ſeiner Exiſtenz ſey. Dieſe Vorausſetzung gleichwohl iſt keineswegs nothwendig. Die Vernunft iſt befugt, ſich eine Art der Exiſtenz des vernünftigen Weſens zu denken, wo es nicht an die Naturcauſalität gebunden iſt, und wo die Tugend eine nothwendig wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſeyn kann. Der Widerſtreit alſo im Begriffe des höchſten Gutes iſt nur ſcheinbar, und die Möglichkeit desſelben als Endzweckes und Gegenſtandes eines moraliſch beſtimten Willens iſt dargethan. Kant ſucht hieraus zugleich die entgegengeſetzten Fehler des Stoiſchen und des Epikuriſchen Moralſyſtems zu erklären. Beyde Parteyen irrten darin gemeinſchaftlich, daß ſie

die Realiſirung des höchſten Guts ſchon in dieſem Leben für möglich hielten; denn dadurch wurden ſie genöthigt, die Tugend entweder mit der Glückſeligkeit zu identificiren, oder doch die eine als unmittelbare Folge der anderen anzunehmen. Bey den Epikureern war das Vergnügen das Motiv und Object der Tugend. Wer dieſes ſucht und erreicht, iſt glücklich, und im Beſitze des höchſten Gutes. Es iſt aber entſchieden, daß das Streben nach Glückſeligkeit nie die ſittliche Vollkommenheit hervorbringen oder zur Folge haben kann. Die Stoiker nahmen umgekehrt die ſittliche Vollkommenheit als das Motiv und Object der Tugend an. Die ſinnliche Glückſeligkeit war ihnen gleichgültig; ſie identificirten alſo die Glückſeligkeit mit der Tugend, die ihre eigene Belohnung ſeyn mußte, ſo daß das Bewußtſeyn des Weiſen von ſeiner Tugend zugleich das Bewußtſeyn ſeiner Glückſeligkeit war. Allein das Streben nach Tugend kann nur Selbſtzufriedenheit der Perſon an ihrer moraliſchen Geſinnung, keine poſitive Glückſeligkeit bewirken. Auch kann in dem gegenwärtigen Leben die leztere nicht eine nothwendige Folge der Tugend ſeyn, weil ſie nicht bloß von dem vernünftigen Subjecte, ſondern auch von der Natur außer ihm abhängt. Die Declamationen der

Stoi-

Stoiker von der Glückſeligkeit des Weiſen auch der Natur zum Trotze ſtanden daher immer mit der geſunden Vernunft und dem natürlichen Gefühle in einem Widerſtreite, der gar nicht zu heben war.

## §. 2179.

Das Princip eines Gemüthsvermögens, wodurch der Gebrauch desſelben befördert wird, heißt das Intereſſe desſelben. Die Vernunft hat einem jeden Gemüthsvermögen ein ſolches Intereſſe mitgetheilt, ſo wie ſie zuletzt ſich ſelbſt ihr eigenes beſtimt. Nun führt aber dasjenige Gemüthsvermögen des Menſchen den Primat vor den übrigen, welchem das oberſte Intereſſe zukomt, dem alles andere Intereſſe untergeordnet, und das der Beſtimmungsgrund der Verbindung der übrigen Gemüthsvermögen iſt. Man kann fragen, ob die theoretiſche oder praktiſche Vernunft den Primat führe? Die Entſcheidung dieſer Frage beruht darauf, inwiefern das eine Gemüthsvermögen den Gebrauch des andern befördere. Das Intereſſe der theoretiſchen Vernunft beſteht in dem Fortſchritte der Erkentniß der Objecte bis zu den höchſten Principien a priori. Das Intereſſe der praktiſchen

nunft aber beſteht in der Willensbeſtimmung zum höchſten Endzwecke des Menſchen. Wäre nun die theoretiſche Vernunft im Stande, der praktiſchen alle diejenigen Erkentniße zu gewähren, deren ſie zu ihrer Wirkſamkeit bedarf, oder wäre die praktiſche Vernunft befugt, andere Erkentniße anzunehmen auſſer denen, welche jene liefert; ſo würde der theoretiſchen Vernunft der Primat gebühren. Wären aber mit dem praktiſchen Gebrauche der Vernunft gewiße theoretiſche Sätze nothwendig verbunden, ohne welche er nicht ſtatt haben könte, und müßte die theoretiſche Vernunft dieſe Sätze, die freylich ihrem Intereſſe nicht widerſprechen dürften, aufnehmen, ob ſie gleich ſelbſt nicht vermögend wäre, ſie zu erkennen; würde alſo der theoretiſche Vernunftgebrauch hierdurch ſelbſt erweitert, wiewohl nur in praktiſcher Abſicht; ſo enthält die praktiſche Vernunft das oberſte Intereſſe oder den Primat. Käme es bey der praktiſchen Vernunft bloß auf das Intereſſe der Neigungen an, zu deßen Behufe gewiße theoretiſche Sätze poſtulirt würden, ſo brauchte ſich die theoretiſche Vernunft dieſe nicht aufdringen zu laſſen. Aber ſofern die Vernunft durch das Sittengeſetz rein praktiſch iſt, und es immer dieſelbe Vernunft iſt, die theoretiſch erkennt, und praktiſch den

Wil-

Willen beſtimt, kann ſie auch um ihres praktiſchen Gebrauches wegen Sätze annehmen, die mit demſelben nothwendig verknüpft ſind, wenn auch der theoretiſche Vernunftgebrauch nicht ſo weit reichte, um ſie zu erkennen. Die Verbindung der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft iſt nothwendig, und das Intereſſe jener iſt dem Intereſſe dieſer untergeordnet. Wäre dieſe Unterordnung nicht, ſo würde die theoretiſche Vernunft ſich auf ihr Gebiet einſchränken, und die praktiſche würde ihr Gebiet über alle Grenzen erweitern; die Vernunft würde alſo überhaupt durch ihren innern Widerſtreit ſich ſelbſt aufheben. Daß aber die praktiſche Vernunft das höchſte Intereſſe enthalte, leuchtet auch daraus ein, weil alles Intereſſe zuletzt praktiſch iſt.

§. 2180.

Soll das höchſte Gut durch den Willen des Menſchen bewirkt werden, ſo müßten ſeine Geſinnungen dem Sittengeſetze völlig angemeſſen, d. i. heilig ſeyn. Ein vernünftig ſinnliches Weſen iſt aber in keinem Momente ſeines Daſeyns fähig, dieſes Ideal ſittlicher Vollkommenheit, die Heiligkeit, darzuſtellen. Da gleichwohl

die

die Darſtellung des höchſten Gutes praktiſch nothwendig iſt, ſo muß es einen unendlichen Progreſſus der endlichen vernünftigen Weſen zum höchſten Gute geben. Dieſer aber läßt ſich wiederum nicht anders denken, als unter der Bedingung der fortdauernden Exiſtenz der Intelligenz auch nach dem Aufhören des gegenwärtigen Sinnenlebens. Die praktiſche Vernunft bedarf alſo zur Möglichkeit der Realiſirung des höchſten Guts für die vernünftigen Weſen des Poſtulats der Unſterblichkeit. Dieſes als theoretiſcher Satz läßt ſich zwar ſpeculativ nicht erweiſen; da es aber mit einem unbedingt praktiſchen Geſetze a priori nothwendig verbunden iſt, ſo wird das Unvermögen der ſpeculativen Vernunft dadurch ergänzt. Die Realiſirung des höchſten Guts erfordert ferner, daß die Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit zuſammenſtimme, und zwar ſo, daß die Verbindung beyder völlig uneigennützig und unpartenyiſch iſt. Das Sittengeſetz leitet alſo zu dem Begriffe einer Urſache, welche die Urſache dieſer Verbindung iſt, oder die Exiſtenz Gottes muß zur Möglichkeit des höchſten Gutes poſtulirt werden. Oder es muß eine von der Natur verſchiedene Urſache exiſtiren, welche den Grund eines Zuſamenhanges zwiſchen Sittlichkeit und der

 ihr

ihr proportionirten Glückſeligkeit enthält, wie dieſen die Vernunft fodert, und dieſe Urſache muß nicht bloß die Uebereinſtimmung der Natur mit dem Sittengeſetze der freyen vernünftigen Weſen, ſondern auch mit demſelben als Beſtimmungsgrunde ihrer Handlungen, oder der ſittlichen Geſinnung derſelben, bewirken. Jene oberſte Urſache muß alſo ſelbſt der moraliſchen Geſinnung gemäß wirken. Ein Weſen aber, das nach der Vorſtellung von Geſetzen handelt, iſt ein vernünftiges Weſen (Intelligenz), und die Cauſalität dieſes Weſens ſo zu handeln iſt ſein Wille; folglich iſt die Urſache der Natur ein Weſen, das durch Verſtand und Willen wirkt. So wie wir alſo die Möglichkeit des höchſten Gutes (die beſte Welt) poſtuliren müſſen, ſo müſſen wir auch die Wirklichkeit deſſelben (die Exiſtenz Gottes) aus eben dem Grunde vorausſetzen. Da wir nun nach unſerer Pflicht das höchſte Gute befördern ſollen, ſo iſt auch für uns das Bedürfniß damit verbunden, die Möglichkeit deſſelben anzunehmen; dieſe Möglichkeit findet aber nur ſtatt unter der Bedingung des Daſeyns Gottes; daher iſt die Vorausſetzung deſſelben mit der Pflicht unzertrennlich verknüpft, oder es iſt moraliſch nothwendig für uns, das Daſeyn

Got-

Gottes zu glauben. Dieſe moraliſche Nothwendigkeit iſt jedoch nur eine ſubjective; ſie kann nicht objectiv ſeyn, weil es nie eine Pflicht geben kann, etwas zu glauben, da dieſes zum theoretiſchen Vernunftgebrauche gehört. Gott kann daher auch nicht als der objective Grund der Pflicht vorgeſtellt werden; dieſe geht vielmehr aus der ſelbſtgeſetzgebenden Vernunft hervor, und der Glaube an das Daſeyn Gottes iſt erſt eine Folge des Bedürfnißes, welches aus dem Begriffe der Pflicht und ihres Endzwecks entſpringt. Für die theoretiſche Vernunft iſt das Daſeyn Gottes eine Hypotheſe; aber für die praktiſche iſt es, ſofern es uns ein praktiſch nothwendiges Object verſtändlich macht, ein Glauben, und zwar, weil er aus reiner Vernunft hervorgeht, und durch das Bedürfniß dieſer erzeugt wird, ein reiner Vernunftglauben, der mit einem logiſchen Verſtandesglauben, welcher auf Wißbegierde ſich bezieht, nicht zu verwechſeln iſt.

## §. 2181.

Auch in Hinſicht auf das für den praktiſchen Vernunftgebrauch nothwendige Poſtulat des Daſeyns Gottes laſſen ſich die Män-

Mängel der griechiſchen Moralſyſteme befriedigend erklären. Die Griechen nahmen bloß den freyen Willen als die hervorbringende Urſache des höchſten Gutes an, ohne das Daſeyn Gottes dazu zu poſtuliren, und hier hatten ſie inſofern Recht, als ſie bloß das Sittengeſetz im Verhältniße zum freyen Willen zur oberſten Bedingung des höchſten Gutes machten. Da es aber nicht die einzige Bedingung iſt, ſo konte auch die Möglichkeit des höchſten Gutes nie daraus begriffen werden. Die Epikureer raiſonirten inzwiſchen aus ihrem Principe conſequenter, als die Stoiker. Sie dachten die Idee des höchſten Gutes nur in einem proportionirten Verhältniße mit ihrem Moralprincipe, und rechneten nicht auf eine höhere Glückſeligkeit, als welche für den Menſchen unter ſeinen Umſtänden möglich iſt. Das Princip der Stoiker war darin richtiger an ſich ſelbſt, daß darin die Tugend zur oberſten praktiſchen Bedingung des höchſten Gutes erhoben wurde. Allein ſie ſtellten auf der andern Seite erſtlich die ſittliche Vollkommenheit als in dem gegenwärtigen Leben erreichbar vor, und dadurch ſpannten ſie ihr Ideal des Weiſen über alle Kräfte der menſchlichen Natur hinaus. Zweytens betrachteten ſie die Glückſeligkeit, das andere Beſtandſtück des höchſten Gutes, als einen völlig gleich-

gül-

gültigen Gegenſtand des Begehrungsver⸗mögens. Ihr Weiſer ſollte zwar den Ue⸗beln der Natur ausgeſetzt, aber nicht ihnen unterworfen ſeyn. Das bloße Bewußtſeyn der Vortrefflichkeit ſeiner Perſon machte ihn unabhängig von der Natur, und eben dadurch glückſelig. Hierdurch wurde der Weiſe abermals als ein Ideal vorgeſtellt, das von der Menſchheit möglicherweiſe nie realiſirt werden kann, und folglich auch auf dieſelbe gar nicht anwendbar iſt. Höchſt merkwürdig iſt dagegen, daß die Moral des Chriſtenthums mit den Foderungen der praktiſchen Vernunft völlig harmonirt. Sie fodert ſtrenge Angemeſſenheit der freyen Handlungen zum Sittengeſetze (Heiligkeit), betrachtet alle moraliſche Vollkommenheit des Menſchen nur als Tugend, mit dem Bewußtſeyn des Hanges zur Sünde und der Unlauterkeit der Triebfedern verbunden, nimt alſo im nur einen unendlichen Fort⸗ſchritt zum Guten an, und berechtigt da⸗durch zur Hoffnung der Unſterblichkeit der Seele. Sie poſtulirt ferner eine Welt (ein Reich Gottes), in welchem ſich alle ver⸗nünftige Weſen dem Sittengeſetze von gan⸗zer Seele unterwerfen, und Natur und Sittlichkeit durch ihren heiligen Urheber in vollendete Harmonie kommen werden. Die Heiligkeit der Sitten macht ſie ſchon in dem

gegenwärtigen Leben zur Richtſchnur der Handlungen; dagegen verheißt ſie die Seligkeit, als das der ſittlichen Würdigkeit proportionirte Wohl, erſt in einem andern Zuſtande. Sie erhält dabey das Princip der Moral als Autonomie der Vernunft; denn ſie macht das Daſeyn Gottes nicht zum Grunde des Sittengeſetzes, ſondern nur zur Bedingung der Gelangung zum höchſten Gute; ſie bewahrt alſo auch die Reinigkeit der moraliſchen Triebfeder, die ſie nicht in die Glückſeligkeit als die Folge der Tugend ſetzt, ſondern vielmehr in die Vorſtellung der Pflicht, deren uneigennützige Beobachtung allein die Würdigkeit zur Glückſeligkeit verſchaffen kann. In dieſer Hinſicht enthält das Chriſtenthum eben ſo wenig eine Heteronomie, wie die Moral der Vernunft.

## §. 2182.

Das Sittengeſetz der reinen praktiſchen Vernunft, deßen Object und Endzweck das höchſte Gut iſt, führt zur Religion. Dieſe iſt Erkentniß der Pflichten als göttlicher Gebote. Die Pflichten ſind zwar nur nothwendige Geſetze des freyen Willens für ſich; ſie gehen nicht von einem fremden

Wil-

Willen aus oder werden durch denſelben erſt ſanctionirt; aber ſie können und müſſen doch zugleich als Gebote Gottes angeſehen werden, weil ſich die Realiſirung des höchſten Gutes, das den Gegenſtand unſers moraliſchen Handelns ausmacht, nur von einem moraliſch vollkomnen Weſen hoffen läßt, mit deßen Willen auch der unſrige übereinſtimmen muß. Furcht oder Hoffnung ſind deßwegen nicht minder von den moraliſchen Triebfedern ausgeſchloſſen, weil ſie alle wahre Moralität vernichten würden. Die Pflicht und die Achtung vor derſelben iſt es allein, welche die Moralität des Willens beſtimmen muß. Sofern Gott als Urheber der Harmonie zwiſchen Sittlichkeit und der ihr angemeſſenen Glückſeligkeit gedacht wird, wobey aber doch die Sittlichkeit lediglich aus dem Sittengeſetze der Vernunft in ſeinen Verhältnißen zum freyen Willen hervorgehen muß, iſt auch die Moral lediglich eine Lehre, wie ſich der Menſch der Glückſeligkeit würdig mache, nicht aber, wie er glückſelig werde. Die Hoffnung zu der Glückſeligkeit kann nur die Religion geben, wenn die Würdigkeit vorausgeſetzt wird. Aus eben dem Grunde kann auch der letzte Zweck Gottes bey der Weltſchöpfung nicht ſowohl die Glückſeligkeit der Geſchöpfe, als vielmehr das höchſte Gut ſeyn, wo die

vernünftigen Weſen nur unter der Bedingung ihrer Würdigkeit der Glückſeligkeit theilhaft werden können. Der Glaube übrigens an das Daſeyn Gottes aus dem Begriffe der Pflicht hat auch noch die vorzügliche Seite, daß er zugleich auf die Prädicate hinweiſt, welche der Gottheit beygelegt werden dürfen. Könte man auch durch metaphyſiſche Schlüße aus der Beſchaffenheit der Welt zum Begriffe des Daſeyns Gottes gelangen; ſo wäre doch die Beſtimmung dieſes Begriffs auf dem Wege der Naturſpeculation gar nicht möglich. Wird hingegen die Gottheit als ein Object der praktiſchen Vernunft angenommen; ſo kann dies Poſtulat für das Sittengeſetz nur unter der Bedingung ſtatt finden, daß Gott zugleich als das höchſt vollkomne Weſen dargeſtellt wird. Gott muß allwiſſend ſeyn, um die menſchlichen Geſinnungen bis in's Innerſte in allen möglichen Fällen und für alle Zukunft zu erkennen. Er muß allmächtig ſeyn, um die Einſtimmung der Glückſeligkeit und Würdigkeit (der Natur und Sittlichkeit) hervorzubringen. Er muß ewig ſeyn, weil die Foderung des Sittengeſetzes auf die Ewigkeit geht, alſo auch Würdigkeit und Glückſeligkeit einander ewig entſprechen müſſen. Er muß allgegenwärtig, allweiſe ſeyn, u. w. Gerade

weil

weil die ältern griechiſchen Philoſophen nur auf dem Wege der Naturſpeculation das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes zu erkennen ſuchten, konten ſie keine reine Vernunftheologie begründen. Wenn ſie auch zum Begriffe eines höchſten Urprincips ſich erhoben, ſo vermißten ſie doch noch immer einen Grund zur Einſicht in die erfoderliche Beſchaffenheit desſelben. Erſt nachdem Sokrates und ſeine Schule ihre vorzügliche Aufmerkſamkeit auf die Moralphiloſophie gerichtet hatten, offenbarte ſich ein praktiſches Bedürfniß, der Gottheit, ſtatt theoretiſch unbeſtimter Grade der Vollkommenheit, eine abſolute Vollkommenheit, und zwar vorzüglich auch in moraliſcher Hinſicht, beyzumeſſen. Die theoretiſche Vernunft konte hierbei weiter nichts thun, als den Begriff aufnehmen, welchen und wie ihn die praktiſche Vernunft darbot, und ihn höchſtens noch durch teleologiſche Betrachtungen ausſchmücken, dergleichen Sokrates anſtellte. Nachher hat ſich auch der genau beſtimte Begriff der Gottheit nicht wieder ganz aus der Philoſophie verloren, ob er gleich oft durch transſcendente Speculationen auf mannichfaltige Weiſe verunſtaltet oder verdunkelt wurde. Bey den Poſtulaten, die aus dem Bedürfniſſe der praktiſchen Vernunft hervorgehen, muß man übrigens auf

die eigenthümliche Natur dieſes Bedürfnißes Rückſicht nehmen. Auch die theoretiſche Vernunft hat das Bedürfniß, die Eigenſchaften der Welt aus ihren letzten Gründen zu erklären. Wenn ſie aber zur Erklärung derſelben auch eine Gottheit annimt, ſo iſt doch dieſe Vorausſetzung nur eine vernünftige Vermuthung, und der Begriff der Gottheit ſelbſt kann theoretiſch nicht genauer beſtimt werden. Ueberhaupt gründet ſich das Bedürfniß der theoretiſchen Vernunft nur auf Wißbegierde und Neigung. Hingegen das Bedürfniß der praktiſchen Vernunft gründet ſich auf das Bewußtſeyn der unbedingten Pflicht, das höchſte Gut nach allen Kräften zu realiſiren. Die Möglichkeit des höchſten Guts muß alſo ſchlechthin vorausgeſetzt werden; folglich müſſen auch die Bedingungen dieſer Möglichkeit, Gott, Freyheit, und Unſterblichkeit, ſchlechthin poſtulirt werden. Dieſe Poſtulate beziehen ſich auf einen praktiſch nothwendigen Zweck. Man kann hier nicht ſagen, daß die Vernunft wähle, wie ſie, um ein theoretiſches Bedürfniß zu befriedigen, Hypotheſen wählt; ſondern ſie gehorcht vielmehr ihrem praktiſchen Gebote, indem ſie die Bedingungen poſtulirt, durch welche allein das praktiſche Bedürfniß befriedigt werden mag. Mithin iſt es durchaus nicht Neigung

gung, welche das Bedürfniß der praktiſchen Vernunft beſtimte; ſondern dieſes beruht auf einer ſchlechthin nothwendigen praktiſchen Vernunftabſicht.

## §. 2183.

Das Verhältniß der theoretiſchen Vernunft zur überſinnlichen Welt ſcheint anfangs zwar in Beziehung auf die Erkentniß des Daſeyns Gottes, der göttlichen Eigenſchaften, und der Unſterblichkeit, für den praktiſchen Endzweck des Menſchen, nach dem höchſten Gute zu ſtreben, ſehr unzulänglich zu ſeyn. Die theoretiſche Vernunft kann die Aufgaben nicht löſen, deren Löſung die praktiſche bedarf. Bey genauerer Erwägung erſcheint gleichwohl die Proportion des menſchlichen Erkentnißvermögens zur praktiſchen Beſtimmung des Menſchen unendlich weiſe und angemeſſen. Könte die theoretiſche Vernunft das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele hinreichend erkennen, ſo würden die Neigungen ihre möglich größte und dauerndſte Befriedigung, die Glückſeligkeit, fodern; das moraliſche Geſetz aber würde die Neigungen einſchränken, und da wir nun Gott und Ewigkeit mit apodiktiſcher Gewißheit erkennten,

ſo würden uns dieſe Ideen ſo lebhaft vorſchweben, und ſo mächtig auf unſere Willensbeſtimmung einwirken, daß unſere geſetzmäßigen Handlungen nie einen moraliſchen Werth erhielten, weil ſie nie aus unſerer Freyheit entſprängen, indem die meiſten aus Furcht, einige vielleicht aus Hoffnung, und gar keine aus dem bloßen Bewußtſeyn der Pflicht und der reinen Achtung vor derſelben geſchehen würden. So würde auf dieſe Art das ganze moraliſche Verhalten des Menſchen, ſo lange ſeine Natur dieſelbe bliebe, welche ſie gegenwärtig iſt, in einem bloßen Mechanismus verwandelt. Bey dem dermaligen Verhältniße unſers Erkentnißvermögens aber zu unſerer praktiſchen Beſtimmung geſchieht das nun nicht. Wir haben nur eine dunkle und zweydeutige Ausſicht in die Zukunft; das Daſeyn des Urhebers und Regenten der Welt, und ſeine furchtbare Majeſtät und Herrlichkeit, können wir nur muthmaaßen, nicht anſchauen oder klar beweiſen. Auf der andern Seite fodert das Sittengeſetz von uns uneigennützige Achtung, ohne uns etwas mit Zuverläſſigkeit zu verheißen oder zu drohen. Erſt wenn dieſe Achtung auf unſern Willen wirkſam, und in Beſtimmung desſelben herrſchend geworden iſt, erlaubt uns das Sittengeſetz eine, wiewohl immer nur

schwa-

ſchwache und unbeſtimte, Ausſicht in das Reich des Ueberſinnlichen, die ſeinem Endzwecke entſpricht. Auf dieſe Weiſe kann in dem Menſchen eine wahrhaft ſittliche Geſinnung entſtehn, die durch das Bewußtſeyn des Geſetzes unmittelbar beſtimt wird, und vermöge deren der Menſch ſich ſelbſt einen echten moraliſchen Werth zu erwerben fähig iſt. Die Weisheit Gottes erſcheint demnach hier eben ſo anbetungswürdig in dem, was ſie dem Menſchen an Erkentniß verſagte, als in dem, was ſie ihm zu Theile werden ließ. Schwerlich hat je ein Philoſoph die Schwäche der menſchlichen Vernunft beſſer gerechtfertigt, als auf dieſe Art von Kant geſchehen iſt.

## §. 2184.

Zwiſchen den theoretiſchen und praktiſchen Erkentnißen, und folglich auch zwiſchen der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie, findet ein weſentlicher Unterſchied ſtatt, der auf der Verſchiedenheit der Principien beruht. Die urſprünglich praktiſchen Erkentniße haben das Eigenthümliche, daß ſie ſich auf den Begriff der Freyheit ſtützen, nicht der transſcendentalen Freyheit, von welcher keine Erkentniß möglich iſt, ſondern

die-

derjenigen, unter welcher man den Willen verſteht, ſofern deßen Cauſalität bloß durch das Sittengeſetz beſtimt wird. Alle übrigen Erkentniße, die nicht von jenem Freyheitsbegriffe ausgehen, ſind entweder theoretiſche, oder wenn ſie praktiſche ſind, ſind ſie doch nur techniſch praktiſche, und ſetzen die Erfahrung voraus, ſind alſo nicht urſprünglich praktiſch. Die Principien des reinen Verſtandesgebrauch ſind conſtitutiv für die theoretiſche Erkentniß; die Principien des urſprünglichen Vernunftgebrauchs ſind conſtitutiv für die praktiſche Erkentniß; hierin beſteht die Verſchiedenheit der Principien. Aber auch als Begriffe beziehen ſich die Kategorieen des reinen Verſtandes auf die Natur, und der Menſch als Object der Kategorieen iſt ſich ſelbſt ein Naturweſen. Hingegen der Gebrauch der reinen (praktiſchen) Vernunft bezieht ſich auf ein Object auſſerhalb der Natur (die Freyheit), und in Anſehung dieſer, ſofern ſich der Menſch derſelben bewußt iſt, denkt er ſich als ein intelligibles Weſen, von Beſtimmungsgründen der Natur unabhängig, und nicht zur Sphäre der Natur gehörig. Es entſteht demnach die Frage: Wie ſind Natur und Freyheit im Menſchen mit einander verbunden? Die Freyheit kann niemals in die Natur verſetzt werden, weil

hier der Begriff derſelben ſogleich leer und widerſinnig wird; denn die Verbindung zwiſchen der Beſtimmung des Willens durch Natururſachen und der Beſtimmung eben deſſelben durch Freyheit iſt ganz unbegreiflich. Wohl aber hat die Freyheit einen Sinn, wenn ſie auf den Menſchen als Subject an ſich auſſerhalb der Natur bezogen wird. Die Möglichkeit der Verbindung aber zwiſchen dieſer zweifachen Beziehung des Menſchen, einerſeits auf die Natur, ſofern der Menſch Erſcheinung iſt, andererſeits auf ein Subject an ſich, ſofern er Vernunftweſen iſt, erfodert ein transſcendentales Princip, das zwiſchen dem urſprünglichen Verſtandesgebrauche, wodurch der Begriff der Natur beſtimt wird, und dem urſprünglichen Vernunftgebrauche, worauf ſich der Begriff der ſittlichen Freyheit gründet, gleichſam in der Mitte zu ſuchen iſt. Der Verſtand iſt theoretiſch geſetzgebend, die Vernunft praktiſch. Zwiſchen beyden iſt die Urtheilskraft in der Mitte. Wie die letztere ein geſetzgebendes Vermögen ſeyn könne, läßt ſich nicht gleich einſehen; es muß erſt aus der genaueren Unterſuchung ihrer Natur erhellen; ſoviel aber iſt vorläufig einleuchtend, daß, da es überhaupt nur theoretiſche und praktiſche Erkentniße giebt, keine neue Art der Erkentniße durch

die

die etwanige Geſetzgebung der Urtheilskraft begründet werden, ſondern daß dieſe ſich lediglich auf die Verbindung zwiſchen theoretiſchen und praktiſchen Erkentnißen beziehen könne. Hierdurch bahnt ſich Kant den Uebergang zu einer Kritik der Urtheilskraft.

## §. 2185.

Die Urtheilskraft überhaupt iſt das Vermögen, das Beſondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Sie iſt entweder bloß ſubſumirend, wenn das Allgemeine gegeben iſt, und ſie nur beſtimt, daß das Beſondere darunter enthalten ſey; dann iſt ſie auch nur ein Gegenſtand der allgemeinen Logik. Oder das Allgemeine, worunter ſie das Beſondere zu ordnen hätte, iſt ihr noch nicht gegeben; ſondern ſie muß es erſt ſuchen, und dann iſt ſie reflectirend. Der letzte Fall tritt bey den einzelnen Naturerſcheinungen ein, da der Verſtand nur die Geſetze für die Erkentniß der Natur überhaupt beſtimt, aber das Detail derſelben unbeſtimt läßt. Gleichwohl muß auch das Detail der Natur für die Erkentniß Geſetze haben. Dieſe Geſetze ſind zwar empiriſch; denn ſie ſind nicht durch den reinen Verſtand gegeben; nach der Einſicht un=

unſers Verſtandes mögen ſie daher zufällig ſeyn; aber als Geſetze müſſen ſie doch ein Princip der Einheit des Mannichfaltigen haben. Wenn alſo die Urtheilskraft mit ſolchen Naturformen zu thun hat, die durch den reinen Verſtand unbeſtimt gelaſſen ſind, ſo muß ſie erſt das allgemeine Princip aufſuchen, unter welches ſie das Beſondre ſubſumiren könte. Dieſes Princip kann nicht in der Erfahrung angetroffen werden, weil es das Mannichfaltige der Erfahrung unter ſich als unter ein Höheres vereinigen ſoll, alſo über dieſelbe hinausgehen muß. Eben dieſes Princip kann auch nicht conſtitutiv ſeyn, wie der reine Verſtandesbegriff, ohne welchen die Erkentniß der Natur überhaupt gar nicht möglich wäre; ſondern es muß ſich ſelbſt immer nach der Natur richten, weil es das Allgemeine von empiriſchen Geſetzen ſeyn ſoll, die der Verſtand unbeſtimt gelaſſen hat, wo alſo die Geſetze ſich nicht nach dem Principe richten ſollen, ſondern das Princip nach den Geſetzen. Jenes Princip der Urtheilskraft beſteht nun aber darin, daß ſie die Idee eines Verſtandes zu Hülfe nimt, um über die Natur reflectiren zu können. Bey jedem Objecte ſucht ſie nehmlich einen Begriff, der den Grund erklärt, wozu dieſes Object vorhanden, warum es wirklich ſey; oder ſie denkt

ſich überhaupt einen Zweck, und ſucht ferner die Beſchaffenheit des Dinges als mit dieſem Zwecke übereinſtimmend zu erkennen. Das Princip folglich, nach welchem die Urtheilskraft über die Natur reflectirt, iſt, die Zweckmäßigkeit der Natur aufzufinden, oder den Grund der Einheit des Mannichfaltigen eines Dinges als in einem Verſtande enthalten zu denken. Durch dieſes Princip der Urtheilskraft wird die Natur nicht beſtimt, wie der Verſtand ſie durch ſeine Kategorieen beſtimt, und wie die praktiſche Vernunft als Autonomie den Willen; ſondern es dient nur, über die Natur nach einer eigenthümlichen ſubjectiven Regel zu reflectiren. Die Urtheilskraft ſetzt dabey voraus, daß die Natur mit unſerm Erkentnißvermögen zuſammenſtimme, d. i. daß eine erkennbare Ordnung des Details der Natur vorhanden ſey, die als ihren Grund in einem Verſtande habend gedacht werden kann und muß. Jene Vorausſetzung der Zuſammenſtimmung der Natur mit unſerm Verſtande iſt zwar keine Hypotheſe; aber ſie iſt doch immer nur ſubjectiv, und wird alſo auch von uns nur als zufällig erkannt. Die Gegenſtände an ſich ſelbſt werden durch dies Princip der Urtheilskraft nicht beſtimt; denn wir könten uns eine Beſchaffenheit der

Na-

Natur denken, die mit unſerm Verſtande gar nicht übereinkäme, in welcher aber auch alsdenn durchaus keine für uns erkennbare Ordnung anzutreffen ſeyn würde.

## §. 2186.

Durch die Anwendung des erwähnten Princips der Urtheilskraft zur Erkentniß der Natur ſuchen wir ein geiſtiges Bedürfniß zu befriedigen. Dieſe Befriedigung ſelbſt aber, wenn die Natur die Anwendung des Princips gleichſam beſtätigt und rechtfertigt, ſehen wir doch als zufällig an, weil wir fühlen, daß ſie auch nicht ſtatt finden, oder daß die Natur nicht mit unſerm Erkentnißvermögen im Verhältniße ſtehen möchte. Die zufällige Erreichung einer jeden Abſicht iſt mit einem Gefühle der Luſt verbunden, und ſofern das Princip der reflectirenden Urtheilskraft a priori iſt, iſt auch das Gefühl der Luſt durch einen Grund a priori beſtimt. Es komt hierbey lediglich auf die Zweckmäßigkeit des Objects für die Reflexion unſers Erkentnißvermögens an; ob das Object nützlich oder ſchädlich, alſo praktiſch zweckmäßig für unſer Begehrungsvermögen ſey, oder nicht, komt hier gar nicht in Anſchlag. Daß aber das Gefühl

der Luſt mit der bemerkten Zweckmäßigkeit der Natur verbunden ſey, ſagt unſer Bewußſeyn deutlich genug. Die Erkentniß der Natur durch den Verſtand nach allgemeinen Geſetzen (den Kategorieen) gewährt kein Vergnügen; der Verſtand beſtimt hier ſchlechthin; er kann nicht anders erkennen, als wie er erkennt; er erreicht auch ſeine Abſicht immer, und muß ſie erreichen, weil die Erkentniß der Natur überhaupt als ſolche nur unter der Bedingung jener allgemeinen Geſetze gegeben iſt. Bemerken wir hingegen die Einſtimmung einzelner Wahrnehmungen von Objecten zu einem beſondern empiriſchen Geſetze, und wiederum die Vereinbarkeit mehrer beſonderer Geſetze unter einem ihnen gemeinſchaftlichen Principe; ſo verſchafft dieſes ein Luſtgefühl, das geiſtig iſt, und fortdauert, auch wenn wir mit dem Syſtematiſchen der beſondern Naturgeſetze ſchon ganz vertraut geworden ſind.

§. 2187.

Man muß in der Vorſtellung eines Objectes die äſthetiſche und die logiſche Beſchaffenheit desſelben unterſcheiden. Jene iſt bloß ſubjectiv, und ſteht in gar keiner Beziehung zum Objecte; dieſe betrifft dasjenige,

nige, was auf irgend eine Weiſe, formal oder material, zur Beſtimmung der Erkentniß des Gegenſtandes dient, alſo nicht ſowohl auf das Subject ſich bezieht, ob es gleich von demſelben ausgeht, und ihm angehört, als vielmehr auf das Object. Was nun in der Vorſtellung des Objects in unmittelbarer Beziehung zum Subjecte ſteht, iſt die ſubjective Luſt oder Unluſt, die ſich mit einer Vorſtellung verbindet. Dieſe kann niemals ein Erkentnißſtück ſeyn oder werden, weil ſie nur gefühlt wird. Sie kann die Folge oder Wirkung einer Erkentniß ſeyn, aber dieſe ſelbſt wird dadurch weder beſtimt, noch erweitert. Die Zweckmäßigkeit aber, welche wir in unſerm Urtheile einem Dinge beylegen, iſt keine Beſchaffenheit des Dinges, welche als ſolche wahrgenommen werden könte; ſie wird nur mit der Vorſtellung des Dinges verbunden gedacht. Eben dieſe Vorſtellung der Zweckmäßigkeit des Objects kann auch vor der Erkentniß deſſelben hergehen, und mit der Wahrnehmung deſſelben unmittelbar verknüpft werden, ſelbſt ohne daß wir eine Erkentniß des Dinges beabſichtigen. Wenn nun ein Gegenſtand in der Vorſtellung ein Luſtgefühl erweckt, und bloß darum zweckmäßig genannt wird, weil bey dieſer Zweckmäßigkeit ei-

eine ſubjective Beziehung ſtatt findet, ſo iſt dieſes eine äſthetiſche Vorſtellung der Zweckmäßigkeit. Sinnlichkeit und Verſtand müſſen gemeinſchaftlich zur Erkentniß empiriſch gegebener Gegenſtände beytragen. Dies ſetzt voraus, daß ſchon in der urſprünglichen Einrichtung beyder Vermögen a priori ein harmoniſches Verhältniß ſtatt finde, vermöge deßen ſie als Fähigkeiten einhellig wirken können. Die Natur des Gemüths bringt es aber mit ſich, daß wir an einer Vorſtellung Gefallen finden, welche jenem harmoniſchen Verhältniße der Sinnlichkeit und des Verſtandes entſpricht. Jede Anſchauung der Form eines Objectes demnach, welche Einheit des Mannichfaltigen in der Anſchauung ausdrückt, und deßwegen leicht in einen Begriff verwandelt werden könte, da ſie in einer Thätigkeit der ſinnlichen Einbildungskraft beſteht, die mit einer Regel der Verſtandesthätigkeit harmonirt, obwohl nicht nach dieſer erfolgt, bewirkt ein Luſtgefühl, oder das ſogenannte äſthetiſche Wohlgefallen, die Geſchmacksluſt. Dieſe Luſt entſpringt ſchon aus der bloßen Anſchauung, ohne daß der Verſtand es auch nur verſuchte, ſich einen deutlichen Begriff von dem Objecte zu machen, und ſelbſt wenn er gar nichts bey dem Gegenſtande zu denken antrifft, ja nicht einmal

be-

beſtimmen kann, was er iſt. Drückt ein durch die ſinnliche Einbildungskraft vorgeſtellter Gegenſtand in der Anſchauung Einheit und Regel aus, ſo daß die Thätigkeit der Einbildungskraft mit der Handelnsweiſe des Verſtandes harmonirt; ſo bezeichnet er für die reflectirende Urtheilskraft ihrem Principe gemäß eine ſubjective formale Zweckmäßigkeit, eben weil er ein harmoniſches Spiel der Einbildungskraft und des Verſtandes erzeugt, welches immer mit einem Luſtgefühle unmittelbar verbunden iſt. Ein ſolcher Gegenſtand heißt überhaupt ſchön. Das Gefühl des Schönen erfodert aber, daß der Uebergang der Vorſtellung des Gegenſtandes in der Anſchauung zu einem Begriffe leicht geſchehen könne. Es kann aber auch der Fall ſeyn, daß dieſer Uebergang nicht ſo leicht iſt, weil der Verſtand mit der Syntheſis des durch die Einbildungskraft Dargebotnen nicht fertig werden kann; und dann entſteht ein Gefühl der Unluſt. Wird die Unerreichbarkeit der ſynthetiſchen Einheit, und dadurch eines Verſtandesbegriffs, Urſache, daß wir die Syntheſis auf einen Vernunftbegriff beziehen, ſo entſpringt hieraus das Gefühl des Erhabnen. Alle Beurtheilung der Gegenſtände als ſchön oder erhaben iſt alſo äſthetiſch. Demnach zerfällt die Unterſuchung

der reflectirenden Urtheilskraft als eines beſondern Vermögens in zwey Haupttheile. Der erſte geht die äſthetiſche Beurtheilung des Schönen und Erhabnen an, wo das Luſtgefühl auf der formalen ſubjectiven Zweckmäßigkeit des vorgeſtellten Gegenſtandes beruht, und macht die Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft aus; der andere betrifft die teleologiſche Beurtheilung der Natur, die ſich auf die objective Zweckmäßigkeit derſelben bezieht, und weil ſie mit keinem Luſtgefühle verbunden iſt, ſich von der äſthetiſchen unterſcheidet; dieſer macht die Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft aus. Das ganze Gebiet der Transſcendentalphiloſophie läßt ſich nunmehro in folgender Tafel überſehen:

| Vermögen des Gemüths. | Erkentnißvermögen. | Principien a priori. | Anwendung auf |
|---|---|---|---|
| Erkentnißvermögen | Verſtand | Geſetzmäßigkeit | Natur |
| Gefühle der Luſt und Unluſt | Urtheilskraft | Zweckmäßigkeit | Kunſt |
| Begehrungsvermögen | Vernunft | Endzweck | Freyheit. |

## §. 2188.

Die äſthetiſche Beurtheilung eines Gegenſtandes erſtreckt ſich lediglich auf das Wohlgefallen, welches die Vorſtellung desſelben erzeugt, und ſie iſt darin von der logiſchen Beurtheilung weſentlich verſchieden, als welche nur die Merkmale des Gegenſtandes betrifft, wodurch die Erkentniß desſelben beſtimt wird. Ein ſchöner Gegenſtand kann daher logiſch beurtheilt werden in Beziehung auf ſeine Merkmale, und äſthetiſch in Beziehung auf das Wohlgefallen, welches er erweckt. So wie das Schöne, läßt ſich auch das Angenehme und Gute äſthetiſch beurtheilen; nur iſt die Art des damit verbundenen Wohlgefallens verſchieden. Das Wohlgefallen am Schönen entſpringt weder aus dem unmittelbaren Eindrucke des Gegenſtandes, wie bey dem Angenehmen; noch ſetzt es einen Begriff von dem voraus, was der Gegenſtand ſeyn ſoll, wie bey dem Guten; ſondern es hat ſeinen Grund in dem Vorſtellungszuſtande bey der Beurtheilung des Gegenſtandes ſelbſt. Das Bewußtſeyn der Leichtigkeit der Zuſammenſtimmung des vorgeſtellten Mannichfaltigen zu einem Begriffe iſt das Gefühl des Schönen. Der Begriff, mit welchem das Mannichfaltige der Anſchau-

ung zuſammenſtimmen ſoll, wird nicht beſtimt gedacht, wie beym Guten; ſondern das äſthetiſche unmittelbar mit Wohlgefallen verbundene Urtheil über das Schöne ſetzt nur die Zuſammenſtimmung des wahrgenommenen Mannichfaltigen mit einem Begriffe überhaupt voraus. Da alſo das Wohlgefallen am Schönen durch die Beurtheilung des ſchönen Gegenſtandes ſelbſt erzeugt wird, ſo kann dieſelbe vorzugsweiſe und ausſchließend eine äſthetiſche Beurtheilung genannt werden. Das Gefühl des Angenehmen bedarf der Beurtheilung gar nicht; das Wohlgefallen am Guten ſetzt ſie zwar voraus; es hat aber in der Beurtheilung ſeinen Grund nicht. Hingegen das Wohlgefallen am Schönen beſteht im Bewußtſeyn der Beurtheilung ſelbſt; es können folglich auch die Urtheile über das Schöne allein reine Geſchmacksurtheile heißen. Das Eigenthümliche dieſer reinen Geſchmacksurtheile läßt ſich nach dem Leitfaden der Kategorieen beſtimmen. In Anſehung der Quantität ſind ſie objectiv particular und ſubjectiv allgemein. Wegen der ſubjectiven Allgemeinheit der reinen Geſchmacksurtheile kann der Geſchmack als ein Gemeinſinn (ſenſus communis) betrachtet werden. Ein jeder Menſch muthet dem andern vermöge der

Aehn-

Aehnlichkeit der Organiſation und des Verhältnißes der Seelenkräfte zu, daß dieſer einen ſchönen Gegenſtand eben ſo beurtheilen, und ſich eben ſo daran vergnügen werde, wie jener; ob er gleich die objective Nothwendigkeit dieſer Uebereinſtimmung ſeines Geſchmacksurtheils mit dem Anderer nicht daraus folgert. Auch unterſcheidet ſich hierdurch das reine Geſchmacksurtheil von der Beurtheilung des Angenehmen und Guten. Das Angenehme iſt auch nur ſubjectiv particular; allein Niemand ſetzt voraus, daß das, was er für angenehm hält, ſchlechthin angenehm ſey; das Schöne hält er ſubjectiv ſchlechthin für ſchön, gleichſam als ob es auch objectiv dafür anerkannt werden müßte. Das Gute und Vollkomne gefällt auch allgemein, wie das Schöne; aber jenes gefällt durch einen Begriff, welchem ein Object entſpricht; dieſes gefällt allgemein ohne allen Begriff. Der Qualität nach iſt das reine Geſchmacksurtheil immer äſthetiſch, und niemals logiſch. Es wird nur darin ein ſubjectives Luſtgefühl ausgeſagt, das ſich mit der Vorſtellung des Gegenſtandes verbindet; indem die reflectirende Urtheilskraft den Begriff ſucht, wodurch das Object ſich denken ließe, und wir uns nun der Zuſammenſtimmung des Mannichfaltigen mit dieſem (möglichen) Begriffe bewußt

wußt werden. Daher iſt das Wohlgefallen am Schönen auch ohne alles Intereſſe, d. i. wir begehren nicht gerade, daß der Gegenſtand der ſchönen Vorſtellung exiſtire. Die Gefühle des Angenehmen, des Nützlichen, ſind dagegen nicht unintereſſirt; denn ſie erregen die Begierde, die Objecte derſelben zu beſitzen. Das Wohlgefallen am Guten iſt freylich auch ohne Intereſſe, und kann deßwegen mit dem Wohlgefallen am Schönen verbunden werden; aber die Art des Wohlgefallens iſt doch ſehr verſchieden. Bey dem Guten entſpringt es aus der bemerkten Zuſammenſtimmung des Objects mit einem beſtimten Begriffe; bey dem Schönen iſt es der Zuſtand der Reflexion, wo ein Begriff geſucht wird, und wir uns des Zuſammenhangs des Objects mit einem möglichen Begriffe bewußt ſind, der das Wohlgefallen erzeugt. Das Angenehme vergnügt; das Schöne gefällt; das Gute wird gebilligt. Was die Relation des reinen Geſchmacksurtheils betrifft, ſo iſt die Schönheit nicht ein objectives Prädicat des Gegenſtandes, das ihm ſelbſt anhaftete, und vermöge deßen wir ihn als ſchön beurtheilten; ſo wie wir einen Gegenſtand im Gegentheil angenehm finden des Eindrucks wegen, welchen er auf unſer ſinnliches Gefühl macht. Alle Relation, welche

das

das reine Geſchmacksurtheil enthält, erſtreckt ſich lediglich auf das Verhältniß der Vorſtellungskräfte zu einander, das ſich als freyes Spiel ihrer gegenſeitigen Thätigkeit äußert. Die Zweckmäßigkeit, welche hier ſtatt findet, iſt bloß eine ſubjective, ein Vorſtellungszuſtand, der der Erzeugung einer Erkentniß angemeſſen iſt, keine objective. Sie iſt auch nur formal, d. i. eine Zweckmäßigkeit, bey welcher weder ſubjectiv noch objectiv ein realer Zweck vorgeſtellt wird.

### §. 2189.

Die objective Zweckmäßigkeit eines Dinges beſteht darin, wenn das Mannichfaltige mit einem vorhergehenden Begriffe von dem, was das Ding ſeyn ſoll, zuſammenſtimmt. Sie iſt entweder eine äußere, oder innere; jene iſt Nützlichkeit, dieſe iſt Vollkommenheit des Dinges. Das Wohlgefallen am Nützlichen aber iſt kein freyes Wohlgefallen, wie das am Schönen; jenes verträgt ſich mit dieſem ſo wenig, daß es ihm vielmehr Abbruch thut. Das Wohlgefallen am Vollkomnen iſt freylich ohne Intereſſe, und daraus läßt ſich einſehen, warum Baumgarten und einige andere

das Schöne für eine ſinnliche undeutlich erkannte Vollkommenheit gehalten haben. Nach dieſer Erklärung wäre der Unterſchied zwiſchen dem Schönen und Vollkomnen bloß logiſch und ſubjectiv, ſo daß, was der Eine durch ſeine ſinnliche undeutliche Vorſtellung als ſchön erkenne, der Andere durch ſeinen deutlichen Begriff für eine Vollkommenheit nehme. Was demnach für den Einen ſchön iſt, würde für den Andern Vollkommen ſeyn, und umgekehrt. Allein der Unterſchied zwiſchen dem Schönen und Vollkomnen iſt nicht von der Art; es wird einem Jeden zugemuthet, daß er das Schöne für ſchön, und das Vollkomne für vollkommen halte, und Beyde nicht verwechſle. Die Vollkommenheit erfodert allemal einen beſtimten Begriff von einem Zwecke, zu welchem das Mannichfaltige des Dinges zuſammenſtimmen ſoll. Die Beurtheilung der Schönheit hingegen iſt von einem ſolchen Begriffe ganz unabhängig, und hierin liegt der wahre Unterſchied zwiſchen dem Schönen und Vollkomnen. Weil inzwiſchen das Wohlgefallen am Vollkomnen frey von Intereſſe und allgemeingültig iſt, wie das Wohlgefallen am Schönen, ſo iſt auch eine Vereinigung des Vollkomnen mit dem Schönen möglich. Man unterſcheidet daher eine freye Schönheit

pul-

(pulchritudo vaga) von einer anhaften-
den (inhaerens). Jene wird durch keinen
vorhergehenden Begriff von dem, was der
Gegenſtand ſeyn ſoll, bedingt. Dergleichen
freye Schönheiten ſind Blumen, Schmetter-
linge, Zeichnungen, Verzierungen der Zim-
mer, wie Laubwerk, Tapeten u. w. Die
anhaftende Schönheit ſeʒt den Begriff einer
objectiven Zweckmäßigkeit des Dinges vor-
aus, durch welchen die Schönheit bedingt
wird. Es gehört dahin die Schönheit
von Menſchen, Thieren, Gebäuden u. dgl.
Merkwürdig iſt, daß das Urtheil über die
Vollkommenheit der Dinge das Urtheil über
die Schönheit derſelben einſchränkt, und um-
gekehrt. Als freye Schönheit kann ein Ge-
genſtand gefallen, und dennoch in Hinſicht
auf ſeine objective Zweckmäßigkeit misfallen;
es kann auch das Gegentheil hiervon ſtatt
finden. Deßwegen ſind die Urtheile über
ſchöne Gegenſtände ſo oft mit einander im
Widerſtreite. Der Eine denkt nicht an die
objective Zweckmäßigkeit des Gegenſtandes
und beurtheilt es lediglich als freye Schön-
heit; der Andere achtet das Object als freye
Schönheit nicht, und beſtimt ſein Urtheil
bloß nach dem Begriffe der objectiven Zweck-
mäßigkeit; wenn der leʒtere nun die Voll-
kommenheit vermißt, erklärt er auch den
Gegenſtand für nicht ſchön.

§. 2189.

§. 2190.

Sofern die Schönheit kein objectives Prädicat der Dinge, und nicht durch Begriffe beſtimbar iſt, ſondern bloß im Bewußtſeyn der Zuſammenſtimmung des Mannichfaltigen zu einem möglichen Begriffe beſteht, kann es auch keine Wiſſenſchaft des Schönen geben, keine objective Geſchmackstheorie, welche die Natur des Schönen in Begriffen beſtimte, und aus welcher ſich Geſchmack lernen ließe. Wohl aber läßt ſich eine Kritik des Geſchmacksvermögens aufſtellen, die von der Art abſtrahirt wird, wie ſich das Luſtgefühl bey der Beurtheilung ſchöner Gegenſtände im Subjecte äußert. Eine ſolche Kritik und die ihr gemäß hervorgebrachten Werke der Kunſt können Muſter des Geſchmacks heißen. Die Uebereinſtimmung verſchiedener Zeiten und Völker im Urtheile über ſchöne Producte iſt ein empiriſches Kriterium, daß dieſe Producte Muſter des Geſchmackes ſeyen; da hier aber ſo viel von der Subjectivität abhängt, ſo iſt das Kriterium immer ſchwankend und ungewiß. Wer ein Muſter des Geſchmacks nachahmt und auch wirklich erreicht, beweiſt nur Geſchicklichkeit, allein noch keinen eigenen Geſchmack. Nur dann kann ſich Jemand dieſen beymeſſen,

wenn er ſelbſt ſchöne Darſtellungen hervorzubringen, und die Kunſtproducte Anderer nach eigenem unabhängigen Maaßſtabe zu würdigen vermag. Es gehört hierzu das Bewußtſeyn eines Maximum's des Schönen ſelbſt, oder doch eines Beſtrebens, ſich dasſelbe einzubilden, um eigene und Anderer Kunſtproducte damit zu vergleichen, und den Grad ihrer Schönheit darnach abzumeſſen. Die Vorſtellung eines Maximum's, welches ſelbſt wir nicht realiſiren, ſondern dem wir uns nur nähern können, heißt eine Idee, und der Gegenſtand derſelben ein Ideal. Gleichwohl hat doch nicht jede Schönheit ohne Ausnahme ein Ideal. Die freye Schönheit hat kein Maximum als Maaßſtab, mit dem ſie verglichen werden könte; eine ſchöne Blume, eine ſchöne Landſchaft, ſind ſchlechthin ſchön; ein Ideal davon kann nicht exiſtiren. Demnach kann es nur von der anhaftenden Schönheit ein Ideal geben. Denn der Begriff der Vollkommenheit, welcher alsdenn bey der äſtheriſchen Beurtheilung zum Grunde liegt, läßt Grade zu, folglich auch ein Maximum. So kann die Schönheit eines Menſchen Grade haben, danach ſich ein höherer Grad der Vollkommenheit mit der Schönheit verbindet. Allein auch nicht jede anhaftende Schönheit iſt eines Ideals fähig, ſobald der höchſte Grad der

ob-

objectiven Zweckmäßigkeit ſchlechthin unbeſtimmlich iſt. Von einem ſchönen Gebäude, einem ſchönen Gartenhauſe, läßt ſich kein Ideal denken, wiewohl eine Gradation des Schönen im Verhältniße zur Gradation des Vollkomnen möglich iſt. Nur der Menſch iſt unter allen Gegenſtänden der einzige, deßen Begriff durchgängig ſo beſtimt werden kann, daß ein Ideal von ihm denkbar iſt. In Beziehung auf die Menſchheit allein kann ſich alſo auch nur das Ideal des Schönen darſtellen. Zur Hervorbringung dieſes Ideals iſt aber erſtlich erfoderlich die äſthetiſche Normalidee, die in der Phantaſie jedes Menſchen von Geſchmack exiſtirt, und ihm zum Maaßſtabe dient, wonach er die Schönheit anderer Menſchen beurtheilt. Selbſt die Natur ſcheint den Menſchen nach einem ſolchen Schema zu produciren, wiewohl vielleicht kein Individuum demſelben völlig entſpricht. Der Urſprung der Normalidee iſt nicht in der Erfahrung zu ſuchen, da in der Erfahrung kein mit ihr völlig zuſammenſtimmendes Object vorkomt, ungeachtet die Erfahrung nach derſelben beurtheilt wird. Es ſcheint, daß das Mittelmaaß der Formen derſelben Gattung, die Jemand wahrgenommen hat, die äſthetiſche Normalidee gewähre; ſo daß, wenn Jemand z. B. viele Menſchen geſehen hat, die arithme-

metiſche Mittelzahl ihrer Größen diejenige iſt, welche die äſthetiſche Normalidee ausmacht. Das eigentliche Object dieſer iſt aber nicht Schönheit, ſondern Vollkommenheit, und weil die Erfahrung eines Jeden, insbeſondre ganzer Völker, hierin ſehr verſchieden iſt, ſo iſt auch die äſthetiſche Normalidee bey Jedem, und insbeſondre bey ganzen Völkern, verſchieden. Der Neger, der Sineſe, hat daher eine andere äſthetiſche Normalidee, als wie der Europäer und der Patagone. Zum Ideale des Schönen gehört zweytens die Vernunftidee des Vollkommnen. Der höchſte Grad der Vollkommenheit, welcher ſich denken läßt, iſt das Sittlich Gute, und wenn ſich dieſes in der Darſtellung eines ſchönen Menſchen ausdrückt, ſo erhält dieſelbe dadurch ihre höchſte Vollendung. Nicht der ſinnliche Reiz des Objects macht das Ideal wohlgefällig; und dennoch erweckt es das höchſte Intereſſe, woraus auch erhellt, daß die Beurtheilung desſelben nicht bloß äſthetiſch, ſondern zugleich logiſch iſt. Da in der Erfahrung ein ſolches Ideal nicht vorkomt, ſo kann die Idee desſelben nur ſubjectiv erzeugt werden; aber auch dieſe Idee ſetzt eine hohe Energie der Einbildungskraft und eine zum Sinnlich Guten ſchon gebildete Seele voraus. Das Vollkomne vereinigt mit dem Schönen er-

erhöht das Wohlgefallen, anſtatt daß die Verbindung mit dem Angenehmen ihm Abbruch thut. Der Reiz darf bey der Schönheit nie Zweck ſeyn; er darf nur als ein ungeordnetes Mittel wirken, um die Richtung der Aufmerkſamkeit zu befördern. Selbſt äußere Zierrathen, die nicht zur innern Darſtellung eines ſchönen Objects gehören, können die Schönheit desſelben nur erhöhen, wenn ſie ſelbſt eine ſchöne Form haben.

§. 2191.

Der Form nach drücken die ſchönen Sinnengegenſtände, ſie mögen Objecte des äußern oder innern Sinnes ſeyn, eine Geſtalt oder ein Spiel aus. Das letztere iſt wiederum entweder Spiel der Geſtalten im Raume, wie die Mimik und der Tanz; oder es iſt ein bloßes Spiel der Empfindungen in der Zeit, wie die Muſik. Mit dem Spiele der Geſtalten kann ſich der Reiz der Farben verknüpfen, ſo wie mit dem Spiele der Empfindungen der Reiz der Töne. Aber die eigentliche Schönheit gründet ſich doch nur bey den Geſtalten auf die Zeichnung, und bey der Muſik auf die Compoſition.

§. 2192.

Betrachtet man endlich die reinen Geſchmacksurtheile nach ihrer Modalität, ſo ſind ſie nothwendig; allein die Nothwendigkeit iſt keine objective, ſondern nur eine ſubjective. Bey dem Angenehmen denkt Jeder die Zuſammenſtimmung ſeines Gefühles mit dem Gefühle eines Andern bloß als möglich; hingegen bey dem Schönen fodert er, daß, weil er ſelbſt etwas ſchön findet, es jeder Andere auch ſo finden ſolle. Da inzwiſchen das Geſchmacksurtheil immer nur ein ſubjectives Gefühl ausdrückt, ſo iſt die Zumuthung an den Andern, daß er dasſelbe Urtheil fälle, nur ſubjectiv nothwendig; die objective Nothwendigkeit derſelben wird damit nicht zugleich eingeſehen. Das Schöne iſt demnach in Anſehung der Modalität etwas, das ohne Begriff als Gegenſtand eines ſubjectiv nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird.

§. 2193.

Mit dem Schönen hat das Erhabene gewiße Merkmale gemeinſchaftlich; in andern iſt es von ihm verſchieden. Beyde gefallen durch ſich ſelbſt ohne Beziehung auf ei-

einen Zweck; beyde beruhen weder auf bloßer ſinnlicher Wahrnehmung, noch werden ſie durch einen Verſtandesbegriff beſtimt; ſondern ſie gründen ſich auf ein Reflexionsurtheil über das Verhältniß der Anſchauung eines Objects mittelſt der Einbildungskraft zum Verſtande als Vermögen der Begriffe, und der Vernunft, als Vermögen der Ideen; auch die Urtheile über das Erhabene werden ſubjectiv für allgemeingültig angenommen, und der Geſchmack am Erhabenen iſt alſo ebenfalls ein Gemeinſinn in ſeiner Art. Die Verſchiedenheit der Merkmale des Schönen und Erhabenen beſteht hingegen im Folgendem. Das Urtheil über das Erhabene iſt ſicherer allgemeingültig, als das Urtheil über das Schöne. Die Menſchen kommen eher darin mit einander überein, daß ein Gegenſtand erhaben, als darin, daß ein Gegenſtand ſchön ſey. Die Form des Schönen muß immer eine beſtimte Grenze haben; die Form des Erhabenen kann grenzenlos ſeyn, und das Wohlgefallen daran wird durch dieſe Grenzenloſigkeit ſelbſt erhöhet; das Wohlgefallen am Schönen beruht folglich auf der Qualität, das Wohlgefallen am Erhabenen auf der Quantität. Das Schöne gefällt in der unmittelbaren Auffaſſung mittelſt der Phantaſie, und das Gemüth iſt dabey in einer contemplativen

Ruhe; das Wohlgefallen am Erhabenen erfodert erſt eine Anſtrengung der Phantaſie, und iſt eine Folge dieſer Anſtrengung; das Gemüth iſt alſo dabey in einer geſpannteren Thätigkeit. Das Wohlgefallen ſelbſt aber in der Beurtheilung des Erhabenen entſteht auf dieſe Weiſe. Die Phantaſie beſtrebt ſich bey der Anſchauung eines Gegenſtandes dieſen in ein Bild zuſammenzufaſſen, und dem Verſtande einen Begriff des Objects zu verſchaffen. Da ſie aber die Syntheſis des Bildes nicht zu bewirken vermag, ſo erregt das Bewußtſeyn der Unerreichbarkeit des Gegenſtandes in der Vorſtellung ein Gefühl der Unluſt. Dieſes geht gleichwohl in ein poſitives Luſtgefühl über, wenn bald darauf die Phantaſie nach geſchehener Anſtrengung ſich wirklich des Bildes vom Objecte bemächtigt, oder den Gegenſtand auf eine Vernunftidee bezieht, in welcher die abſolute Totalität gedacht wird, die der Verſtand nicht erreichen kann. Wie alſo in der Beurtheilung des Schönen das Mannichfaltige der Anſchauung auf einen möglichen Verſtandesbegriff bezogen wird; ſo wird in der Beurtheilung des Erhabnen das Mannichfaltige der Anſchauung auf eine Vernunftidee bezogen, und die Zuſammenſtimmung jenes mit dieſer bewirkt ein Wohlgefallen. Merkwürdig iſt hierbey, daß in der Beurtheilung

des

des Schönen das Object ſelbſt ſchön genannt werden kann, ſofern die Einheit des Verſtandes, auf welche die Phantaſie hinſpielt, die objective Gültigkeit der Vorſtellung ausmacht. Allein in der Beurtheilung des Erhabnen kann das Object nicht erhaben genannt werden; denn es iſt das Gemüth ſelbſt, das ſich einer Erhebung bewußt wird, und dieſes Bewußtſeyn erfolgt erſt, nachdem das Gemüth das gegebene Mannichfaltige verlaſſen hat, und die Vorſtellung auf eine Vernunftidee bezieht, die objectiv nie gegeben werden mag. Die Einbildungskraft bezieht das Erhabne entweder auf das Erkentnißvermögen, oder auf den Willen; im erſtern Falle wird der Gegenſtand als eine Größe vorgeſtellt, und heißt mathematiſcherhaben; im andern Falle wird er als eine Kraft vorgeſtellt, die wie die Kraft des Willens wirkt, und heißt dynamiſch erhaben. Das Erhabene iſt allemal groß, aber das Große iſt nicht allemal erhaben. Dies beruht auf dem Unterſchiede einer abſoluten Größe, die ſchlechthin vorgeſtellt, und einer Größe, die relativ beſtimt wird. Die letztere iſt ein Vergleichungsbegriff; denn ſie bedarf immer einer anderen Größe als Maaßſtabes, die ein Verſtandesbegriff iſt; daher kann ſie nie ein Luſtgefühl erzeugen, und komt für das Aeſthe-

 tiſch

tiſch Erhabne überhaupt gar nicht in Erwägung. Die erſtere aber bedarf keines Maaßſtabes, ſondern wird in der unmittelbaren Reflexion als Größe vorgeſtellt; ſie drückt nur ein Verhältniß aus, worin ein Object zur Faſſungskraft der Phantaſie ſteht, und iſt alſo eine Aeußerung der reflectirenden Urtheilskraft. Daher iſt die Vorſtellung der abſoluten Größe auch zu weiter nichts brauchbar, als zu einem äſthetiſchen Gefühle, d. i. zum Fundamente des Erhabnen; denn es wird dadurch gar kein Begriff beſtimt, wie groß das Object ſey. Man kann deßwegen die abſolute Größe auch als eine ſolche erklären, die bloß ſich ſelbſt gleich iſt. Auch findet noch ein anderer wichtiger Unterſchied zwiſchen der relativen oder logiſchen und der abſoluten Größe ſtatt. Jene iſt unendlich; dieſe iſt endlich; es muß wenigſtens bey ihr, ſofern ſie eine äſthetiſche Größe ſeyn ſoll, ein Maximum geahnet werden. Wenn nehmlich die Apprehenſion auch bey einer in der That logiſch unendlichen Größe ſo weit fortgeſchritten iſt, daß das Bewußtſeyn der zuerſt aufgefaßten Theile zu erlöſchen anfängt, die Apprehenſion alſo des Ganzen nicht weiter möglich iſt; ſo entſteht ein Zuſtand der Unluſt, der das Gemüth beſtimt, um ſich deſſelben zu entledigen, den Gegen-

ſtand auf die Vernunftidee der Totalität der Bedingungen zu beziehen, welche Beziehung als Erhebung des Gemüths ein Luſtgefühl erzeugt. Wenn demnach die abſolute Größe das Maaß erreicht hat, über welches für ein beurtheilendes Subject kein höheres Maaß möglich iſt, ſo führt die Vorſtellung von jener Erhabenheit mit ſich. Dies höchſte Maaß wird nicht durch den Verſtand gedacht, ſondern durch die Faſſungskraft der Phantaſie beſtimt. Uebrigens iſt die Urtheilskraft auch bey Betrachtung des Erhabnen bloß reflectirend, nicht beſtimmend. Wird der Zweck eines Gegenſtandes in einem beſtimten Begriffe gedacht, und vernichtet die Größe desſelben dieſen Zweck, ſo iſt der Gegenſtand ungeheuer. Wird der Begriff auf eine ſolche Art dargeſtellt, die für jede Darſtellung desſelben faſt zu groß iſt, ſo heißt der Gegenſtand coloſſaliſch.

## §. 2194.

Die abſolute Größe iſt entweder protenſiv, oder extenſiv. Jene beſteht in einer langen Zeitdauer, die mittelſt des innern Sinnes wahrgenommen wird, ſo daß die Phantaſie dieſe Reihe in hoher Geſchwin-

ſchwindigkeit durchläuft, und hernach in eine Einheit zuſammenfaßt. So ſind das Bild der Ewigkeit, die Vorſtellung der Weltgeſchichte, protenſive Größen. Die extenſive äſthetiſche Größe betrifft die Ausdehnung im Raume, und kann urſprünglich nur mittelſt des Geſichtsſinnes eingebildet werden. Eine erhabene extenſive Größe iſt z. B. die Vorſtellung des Weltmeeres. Die Phantaſie kann aber auch die Vorſtellung des äußern Sinnes noch erweitern, die ſich auf den wirklichen Eindruck gründet. Der abſoluten entweder protenſiven oder extenſiven Größe des Mathematiſch Erhabenen ſteht die intenſive Größe des Dynamiſch Erhabenen gegen über. Da dieſe ſich auf Kraft bezieht, folglich auch auf alles, was ſich mit dem menſchlichen Willen und deßen Wirkungsart paralleliſiren läßt, ſo kann ſie nicht nach Raum oder Zeit, ſondern lediglich nach Graden geſchätzt werden. Das Dynamiſch Erhabene iſt eine ſolche abſolute Größe einer intenſiven Kraft, deren Grad die höchſte Anſtrengung der Phantaſie zu ſeiner Auffaſſung verlangt, oder gar nicht völlig aufgefaßt werden kann, auſſer nur durch Beziehung auf die Vernunftidee von abſoluter Totalität, wie z. B. die Vorſtellung der Allmacht Gottes. Von dem Dynamiſch Erhabenen iſt wiederum wohl zu unter-

terſcheiden die logiſch dynamiſche Größe, die auf einem bloßen Verſtandesbegriffe beruht, aber nicht mit äſthetiſchem Wohlgefallen verbunden iſt. Nach der Verſchiedenheit der Kräfte theilt ſich das Dynamiſch Erhabne in mehr Zweige. Die Kräfte ſind entweder Naturkräfte, oder Kräfte des Erkentnißvermögens, oder Kräfte des Willens. Bey allen kann ſich ein äſthetiſches Maximum intenſiver Größe für die Beurtheilung des Subjects offenbaren, und daher laſſen ſich drey Gattungen des Dynamiſch Erhabnen annehmen: a) Das Phyſiſch Dynamiſch Erhabne; b) das Intellectuell Dynamiſch Erhabne; c) Das Praktiſch Dynamiſch Erhabne. Zu der erſten Gattung gehören alle Naturerſcheinungen, die mit auſſerordentlicher Schnelligkeit und Heftigkeit verbunden ſind, z. B. der Blitz; oder in deren Wirkungen ſich eine furchtbare Macht äußert, z. B. Stürme, Erdbeben, Waſſerfluten; die Werke menſchlicher Arbeitſamkeit und Kunſt, die den höchſten Aufwand von Kraft vorausſetzen; die höchſten Aeuſſerungen der Leidenſchaften von Menſchen und Thieren, wenn dieſe als bloße Naturphänomene angeſehen werden. Die zweyte Gattung bezieht ſich auf auſſerordentliche Geiſtesfähigkeiten, die ſich auf eine ſolche Art an den Tag legen, daß ſie durch

Sinn

Sinn und Phantaſie wahrgenommen werden können, wie in Kunſtwerken, Dichterwerken, philoſophiſchen Werken, u. a., wenn man ſich die Geiſteskraft ihrer Urheber vorſtellt, die ſie hervorbrachte. Die dritte Gattung hat zum Objecte die dynamiſche Größe der praktiſchen Geſinnung. Alles Sittlich Gute, die Tugend überhaupt, hat immer Anſprüche auf unſere Achtung, und erwirbt ſich auch dieſelbe. Allein nicht jede tugendhafte Handlung, um deren willen wir ihren Urheber hochachten, iſt zugleich eine moraliſch große Handlung. Es komt hier vornehmlich auf eine außerordentliche Stärke der moraliſchen Geſinnungen an, die ſich im Handeln eines Menſchen zeigt, und dieſe hängt wieder von der Größe der Hinderniße ab, die für ihn zu überwinden waren, um ſeine Tugend zu behaupten. Es kann aber auch höchſt unmoraliſche Handlungen geben, denen wir doch Größe und Erhabenheit beylegen. Nur iſt dieſes alsdenn keine moraliſch dynamiſche Größe, ſondern eine phyſiſche oder intellectuelle. Bey den verſchiedenen Arten des dynamiſch Erhabnen iſt auch ein verſchiedener Grad des äſthetiſchen Wohlgefallens bemerklich, danach es phyſiſch, oder intellectuell, oder moraliſch groß iſt. Am höchſten ſteigt das Wohlgefallen am Erhabnen, wenn es eine

mo=

moraliſche Größe betrifft. Dieſe können wir nur bey vernünftigen Weſen, und auſſer ihnen in der Natur gar nicht antreffen; gerade wie Schönheit, wenn ſie ſich mit moraliſcher Vollkommenheit verſchwiſtert, was nur bey Menſchen geſchehen kann, das Ideal des Schönen ausmacht; ſo macht auch moraliſche Größe das Ideal des Erhabnen aus. In einem Menſchen können alle Gattungen des Erhabnen vereinigt ſeyn. Der erhabenſte Gegenſtand für die Vorſtellung überhaupt iſt die Gottheit. Mit dem Erhabnen iſt nicht zu verwechſeln das Furchtbare. Dieſes kann ſich mit der Vorſtellung jenes verbinden, und unter einer gewißen Bedingung dieſelbe erhöhen; es kann ſie aber auch ſchwächen und gänzlich vernichten. Furchtbar iſt dasjenige, was Gewalt über uns hat, und deßen Macht zugleich unſerm Widerſtande überlegen iſt. Wird ein Object ſo vorgeſtellt, ſo erweckt das Bewußtſeyn ſeiner Macht und Ueberlegenheit in Vergleichung mit unſerer Kraft ein Gefühl der Unluſt; oder die Vorſtellung des Furchtbaren an ſich ſelbſt iſt immer mit einem Misfallen verbunden. Daher derjenige, der ſich vor einem Gegenſtande fürchtet, zu nichts weniger geſtimt iſt, als die Erhabenheit desſelben zu beurtheilen, und ſich dem dieſes begleitenden Luſtgefühle zu überlaſſen.

Betrachtet aber das Subject den furchtbaren Gegenſtand ſo, daß es zugleich das Gefühl der Unabhängigkeit von der Gewalt desſelben in ſich hervorruft; ſo geht das Gefühl der Unluſt, welches die Furchtbarkeit des Gegenſtandes an und für ſich erweckte, in ein Wohlgefallen über. Wenn der Menſch der Furchtbarkeit des Gegenſtandes das Bewußtſeyn ſeiner ſittlichen Würde entgegenſetzt, und ſich dadurch über jene erhebt, wird er ſelbſt ein erhabner Gegenſtand. Dieſe Art der Beurtheilung des Erhabnen bedarf aber ſchon der Cultur der ſittlichen Anlage, und findet in Gemüthern, welchen dieſe fehlt, nicht ſtatt. Man ſagt von Jemanden, der nicht in unſere Beurtheilung des Schönen einſtimt, er habe keinen Geſchmack. Eben ſo kann man von dem, der für das Erhabne nicht empfänglich iſt, urtheilen, er habe kein Gefühl; weil die Cultur des moraliſchen Gefühls zur Beurtheilung des Erhabnen vorausgeſetzt wird, und die letztere ohne jene wenigſtens nicht ſo vollendet wird, wie ſie werden kann.

## §. 2195.

Das reine Geſchmacksurtheil vom Schönen iſt zwar urſprünglich frey vom Intereſſe;

eſſe; es kann ſich aber mit demſelben ein Intereſſe verbinden, das nicht in ihm liegt, ſondern ihm aus einem anderweitigen Grunde beygeſellt wird. Dahin gehört 1) das empiriſche Intereſſe am Schönen, welches ſich auf den Trieb des Menſchen zur Geſelligkeit ſtützt. Es iſt uns nicht gleichgültig, ob uns Andere Verſtand beylegen, und eben ſo wenig, ob ſie uns Geſchmack zutrauen, oder nicht; dagegen es uns völlig gleichgültig iſt, was ſie von unſerer Empfänglichkeit für das Angenehme denken. Jemanden den Verſtand oder den Geſchmack abſprechen, heißt, ihm einen weſentlichen Theil ſeiner vernünftigen Menſchheit entziehen. In Hinſicht auf die Geſellſchaft alſo hat es ein empiriſches Intereſſe, im Beſitze ſchöner Gegenſtände zu ſeyn, ſoferne man durch die Auswahl derſelben ſeinen Geſchmack zu Tage legt. Ein anderes dem Geſchmacksurtheile beygeleates Intereſſe iſt 2) das intellectuelle Intereſſe am Schönen. Dies beruht auf der Theilnahme, die wir deßhalb einem Gegenſtande widmen, weil er eine Naturſchönheit iſt. Die Vorſtellung des ſchönen Gegenſtandes als Naturproducts, die ſich mit dem Bewußtſeyn der formalen Zweckmäßigkeit desſelben verbindet, leitet zu einer Reflexion über das Subſtrat der Natur, als eine Idee, auf welche wir ſo-

wohl den ſchönen Gegenſtand ſelbſt, als die Natur überhaupt beziehen. So entſteht eine moraliſche Gemüthsſtimmung. Wir ſuchen bey unſern moraliſchen Beſtrebungen den Begriff einer Natur, die mit dem moraliſchem Werthe des Menſchen zuſammenſtimt, reflectiren alſo auf ein Ueberſinnliches, und die Beurtheilung einer Naturſchönheit als ſolcher ſcheint dies Suchen zu realiſiren. Das hieraus hervorgehende Gefühl iſt nicht mehr rein äſthetiſch, ſondern es iſt ein moraliſches Gefühl. Es dauert aber auch nur ſo lange, als wir den Gegenſtand für eine Naturſchönheit anſehen. Wird der Gegenſtand etwa hernach als Werk der Kunſt erkannt, und nicht der Natur, ſo verliert ſich das intellectuale Intereſſe, das wir an ihm nahmen, und unſer mit jener Reflexion verbundenes Wohlgefallen wird wohl gar in ein Misfallen verwandelt. Freylich läßt ſich von der Cultur des Erkentniß- und Geſchmacksvermögens Jemandes nicht mit Sicherheit auf einen moraliſch veredelten Character ſchließen. Bey dem feinſten und vielſeitigſten Geſchmacke in der Hervorbringung und Beurtheilung des Schönen zeigt ſich in der Erfahrung oft eine ſehr verderbte ſittliche Denkart. Gleichwohl ſetzt doch das intellectuale Intereſſe am Schönen, weil es Naturſchönheit iſt,

allemal ein ſittlich gutes Gemüth voraus, zum mindeſten eine vorzügliche Anlage zum Guten, deren Cultur denn ſelbſt durch die Lebhaftigkeit und Unterhaltung jenes Intereſſe's befördert werden kann. Wir trauen deßwegen auch demjenigen, bey dem wir das intellectuelle Intereſſe an der Naturſchönheit wahrnehmen, vorzugsweiſe Moralität zu, weil jenes Intereſſe ſelbſt auf einem moraliſchen Gefühle beruht, anſtatt daß wir die Moralität deſſen bezweifeln, der für das Gefühl der Naturſchönheit nicht empfänglich iſt.

## §. 2196.

Von der Natur iſt verſchieden die Kunſt; jene verhält ſich zu dieſer, wie das Wirken überhaupt (Agere) zu dem Thun (Facere). Das Product des Wirkens überhaupt iſt eine Wirkung (effectus); das Product des Thuns aber ein Werk (opus). Die Kunſt muß zweytens unterſchieden werden von der Wiſſenſchaft. Jene drückt ein Können aus, und erfodert eine Geſchiklichkeit des Menſchen; dieſe iſt ein Wiſſen. Jene iſt eine Technik; dieſe iſt Theorie. Dasjenige aber iſt noch nicht Kunſt, was man kann, ſobald man es weiß;

ſondern vielmehr dasjenige, was man dadurch noch nicht kann, daß man es weiß. Die Kunſt iſt drittens verſchieden vom Handwerke. Jene wird als eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt gefällt, und als ein Spiel betrachtet; ſie heißt eben deßwegen freye Kunſt; weil ſie aber durch ſich ſelbſt gegefällt, ſo muß jede Kunſt etwas Zweckmäßiges enthalten. Die Beſchäfftigung mit dem Handwerke gefällt nicht für ſich ſelbſt, ſondern nur durch das, was mittelſt ihrer hervorgebracht wird. Sie iſt alſo auch nicht freye Kunſt, ſondern kann Lohnkunſt genannt werden. Es giebt nur eine Kunſt des Schönen, aber keine Wiſſenſchaft des Schönen. Zur Wiſſenſchaft des Schönen müßte ein objectiver Begriff deßen, was ſchön iſt, voraus geſetzt werden, der aber nicht möglich iſt, weil alles Schönheitsgefühl lediglich auf der ſubjectiven Beurtheilung des ſchönen Gegenſtandes beruht, und das Urtheil, welches die Schönheit des Objects ausſagt, nur ein Geſchmacksurtheil, und kein Erkentnißurtheil iſt. Wenn es aber auch keine Wiſſenſchaft des Schönen giebt, ſo giebt es doch eine Kritik des Schönen, und dieſer kann die Kunſt nicht entbehren. Die Kritik des Schönen gehört entweder zur Theorie, oder zur Kunſt ſelbſt. Im erſteren Falle iſt ſie eine Zergliederung

des

des Geſchmacksvermögens, und als ſolche ein Zweig der Transſcendentalphiloſophie; im andern Falle lehrt ſie durch Beyſpiele ſchöner Darſtellungen, die als Muſter dienen, ohne daß das Schöne an ihnen auf objective Begriffe gebracht werden könnte. Der Kunſt des Schönen wird die angenehme Kunſt entgegengeſetzt, wovon die letztere in der unmittelbaren Empfindung vergnügt, die erſtere in der Beurtheilung gefällt. Da alſo kein objectiver Begriff des Schönen möglich iſt, ſo kann man auch Niemanden lehren, wie er einen beſtimten Gegenſtand ſchön darſtellen könne. Der Urheber eines ſchönen Kunſtwerkes kann ſich ſelbſt keine Rechenſchaft davon geben, wie er es zu Stande brachte, und noch weniger eine objective Regel des Verfahrens einem andern mittheilen, welche dieſer nur zu befolgen brauchte, um ähnliche Kunſtſchönheiten hervorzubringen. Das Princip der ſchönen Darſtellung liegt demnach allein in der Subjectivität des Künſtlers. Es iſt ein Naturtalent des originalen Künſtlers, das ihm die Regel giebt, und das wir mit dem Worte Genie bezeichnen. Die erſte und weſentliche Eigenſchaft eines Genie's iſt alſo Originalität. Ferner müſſen die Producte des Genies wirklich exemplariſch, d. i. Muſter ſeyn, die dienen können, Andere,

welchen die Natur ein gleiches Talent verlieh, nicht ſowohl zur Nachahmung jener Producte, als vielmehr zur Anwendung und Cultur des Talents überhaupt zu erwecken. Das Genie kann drittens freylich ſein Verfahren, nach welchem es Kunſtſchönheiten darſtellt, nicht in objectiven Regeln zeigen; aber es iſt dennoch der Schönheit ſeiner Darſtellung ſicher, und giebt die Regel als Natur. Endlich die Regel, welche das Genie giebt, iſt nicht Object der Wiſſenſchaft, ſondern gehört nur zur Kunſt, und zwar nicht zur Kunſt ſchlechthin, ſondern nur zur Kunſt des Schönen. Bey der obigen Erklärung des Genies wird übrigens das Wort in äſthetiſcher Bedeutung genommen, nicht in der logiſchen, in Beziehung auf das Erkentnißvermögen. Die Schätzung des Genies nach der einen oder nach der andern iſt ſehr verſchieden. In Wiſſenſchaften kann ſich Jeder die Regel beſtimmen, nach welcher er in ſeinen Fortſchritten von den erſten Grundſätzen zu den entfernteſten Bedingungen verfuhr, und ſo erhaben auch das Gebäude einer Wiſſenſchaft, nachdem es vollendet iſt, ſcheinen mag; ſo kann doch Jeder die Regel objectiv verſtehen, nach welcher es zu Stande kam, falls ſie ihm deutlich gemacht wird, und er kann auch dem Erfinder im Gebrauche

der=

derſelben nachfolgen. In Hinſicht auf Wiſſenſchaft können alſo die Talente nur den Graden nach verſchieden ſeyn. Allein mit dem äſthetiſchen Kunſtgenie iſt es anders bewandt. Von dieſem und ſeinen Aeuſſerungen kann der Beſitzer desſelben ſich keine Rechenſchaft geben; er kennt ſelbſt die Regel ſeines Verfahrens in der ſchönen Darſtellung nicht, weil ſich einmal das Schöne nicht auf Begriffe bringen läßt. Mit dem Genie iſt auch der Geſchmack durchaus nicht zu verwechſeln. Jener iſt ein productives, dieſer ein bloß beurtheilendes Vermögen; der Künſtler bringt zunächſt ſeine Werke durch Genie hervor; der Kunſtrichter beurtheilt ſie zunächſt durch Geſchmack. Zum Auffaſſen einer Naturſchönheit gehört bloß Beurtheilung, alſo Geſchmack, denn die Naturſchönheit wird gegeben; die Kunſtſchönheit, die nicht gegeben wird, muß hervorgebracht werden, und dazu gehört Genie. Man kann inzwiſchen nicht behaupten, daß eine jede Kunſtſchönheit ohne Ausnahme ein Product des Genies ſey; vielmehr kann ſie oft nach der Art, wie ſie entſtanden iſt, bloß berechtigen, auf einen gebildeten Geſchmack des Künſtlers zu ſchließen. Hat Jemand wirklich vorhandene ſchöne Kunſtwerke und Naturſchönheiten ſtudirt, ſo kann er ſich da-

davon eine ſchöne Form abſtrahiren, die ſeinen eigenen Geſchmack befriedigt. Dieſe wäre nicht ein freyes und gleichſam unmittelbares Erzeugniß des Genies. Es kann daher Jemand Geſchmack beſitzen, ohne darum Genie zu haben. Sonach bleibt die Frage übrig: Was denn eigentlich an ſchönen Kunſtwerken Product des Genies ſey? Es iſt der Geiſt, der ſich in denſelben offenbart. Geiſt in äſthetiſcher Bedeutung iſt das belebende Princip im Gemüthe. Der Stoff, oder das Mittel, wodurch dieſes Princip die Seele belebt, iſt Alles, was die Gemüthskräfte in ein zweckmäßiges Spiel verſetzt, das ſich von ſelbſt erhält, und ſogar die Kräfte dazu ſtärkt. Jenes Princip aber iſt nichts anders, als das Vermögen der Darſtellung äſthetiſcher Ideen. Eine äſthetiſche Idee iſt eine Vorſtellung der Einbildungskraft, die viel zu denken giebt, ohne daß ihr doch ein beſtimter Begriff angemeſſen wäre, die alſo keine Sprache völlig erreicht und verſtändlich machen kann. Man kann dergleichen Vorſtellungen der Einbildungskraft Ideen nennen, theils weil ſie zu Etwas über die Erfahrung Hinausliegendem ſtreben, und eine Vernunftidee darzuſtellen ſuchen; theils weil ihnen als inneren Anſchauungen kein Begriff völlig angemeſſen ſeyn kann, z. B. die

dich-

dichteriſchen Verſinnlichungen der Ewigkeit, der Schöpfung, u. a. Solche äſthetiſche Ideen können Attribute genannt werden. Sie ſtellen nicht, wie die logiſchen Attribute, das Object ſelbſt vor; ſondern ſie ſind Nebenvorſtellungen der Einbildungskraft, die mehr denken laſſen, als man in einem durch Worte beſtimten Begriffe ausdrücken kann. Das Vermögen äſthetiſcher Ideen kann ſich am meiſten und fruchtbarſten äußern in der Dichtkunſt. Dieſe letzte kann auch, was die übrigen Künſte des Schönen nicht vermögen, Vernunftideen als Attribute zur Darſtellung ſinnlicher Objecte brauchen; wiewohl doch die Vernunftidee immer nur inſofern angewandt werden mag, als ſie im Verhältniße zur Natur gedacht wird; ſo daß denn doch eigentlich die Vorſtellung des Sinnlichen das Attribut ausmacht. Das Genie iſt daher das Vermögen, einen gegebenen Begriff durch äſthetiſche Ideen zweckmäßig darzuſtellen, ſo daß die durch die Darſtellung erzeugte ſubjective Gemüthsſtimmung als Begleitung eines Begriffs Andern mitgetheilt werden kann.

§. 2197.

Diejenigen Vermögen, welche zur Hervorbringung ſchöner Kunſtwerke nothwendig erfoderlich ſind, ſind alſo Verſtand, Einbildungskraft, Geſchmack, und Geiſt. Jedes ſchöne Kunſtwerk ſetzt in dem Künſtler einen beſtimten Begriff von dem voraus, was durch dasſelbe dargeſtellt werden ſoll, und dieſer Begriff beruht auf dem Verſtande. Nun ſoll aber der Begriff in der Anſchauung dargeſtellt werden, und das kann nicht ohne die Einbildungskraft geſchehen. Inzwiſchen iſt hierdurch vorerſt nur ein Kunſtwerk bewirkt. Soll dasſelbe auch ein ſchönes Kunſtwerk werden, ſo muß das Mannichfaltige desſelben auf eine ſolche Art zu einem möglichen Begriffe zuſammenſtimmen, daß es in dieſer Zuſammenſtimmung aufgefaßt und beurtheilt werden mag, ohne daß die Beurtheilung durch den vorausgeſetzten beſtimten Begriff des Kunſtwerks als Kunſtwerkes gehindert würde. Dies wird nur möglich durch eine harmoniſche Thätigkeit des Verſtandes und der Einbildungskraft, zu welcher die Anlage Geſchmack heißt. Der Geſchmack iſt die Diſciplin für das Genie, als das Vermögen der Darſtellung äſthetiſcher Ideen. Das Genie des Künſtlers giebt ſeinen Kunſtwerken

ken Geiſt; der Geſchmack bewahrt das Genie vor Ausſchweifungen in's Abentheuerliche und Widerſinnige. Die Naturſchönheit iſt von der Kunſtſchönheit darin verſchieden, daß die erſtere äſthetiſche Ideen darſtellt, ohne daß ein beſtimter Begriff von dem, was der Gegenſtand ſeyn ſoll, zum Grunde läge. Indem das Gemüth über die Schönheit der Natur reflectirt, ſucht es einen Begriff vom Subſtrate der Natur überhaupt. Hingegen bey der Kunſtſchönheit geht ein beſtimter Zweckbegriff von dem Gegenſtande vorher, und mit der Darſtellung dieſes Begriffs ſtellt ſie zugleich äſthetiſche Ideen dar, die viel zu denken veranlaſſen, ohne daß doch ein den Gedanken angemeſſener Begriff gefunden werden könte. Das beſte Princip, welches zur Eintheilung der Künſte des Schönen gebraucht werden könte, ſcheint daher die Analogie der Kunſt mit der Art des Ausdrucks zu ſeyn, deßen ſich die Menſchen im Sprechen bedienen, um einander nicht bloß ihre Gedanken, ſondern auch ihre Empfindungen mitzutheilen. Dieſer Ausdruck beſteht in dem Worte (der Articulation), der Gebehrdung (Geſticulation), und dem Tone (der Modulation). Der Sprechende kann ſeine Gedanken und Empfindungen nur dadurch vollſtändig mittheilen,

len, daß er dieſe drey Arten des Ausdrucks verbindet. Es giebt demnach drey Arten der Künſte des Schönen, die redenden, die bildenden, und die Kunſt des Spiels der Empfindungen. Zu der erſten Art gehören die Beredſamkeit und die Dichtkunſt. Die Beredſamkeit iſt die Kunſt, ein Geſchäfft des Verſtandes als ein freyes Spiel der Einbildungskraft zu behandeln. Die Dichtkunſt behandelt umgekehrt ein freyes Spiel des Verſtandes als ein Geſchäfft der Einbildungskraft. Die bildenden Künſte können eingetheilt werden in die Künſte der Sinnenwahrheit und die Künſte des Sinnenſcheines. Die erſten machen die Plaſtik; die andern die Mahlerey aus. Von der Plaſtik ſind Zweige die Bildhauerkunſt und die Baukunſt. Die Mahlerey kann wiederum eingetheilt werden in die Kunſt der ſchönen Schilderung der Natur, und die Kunſt der ſchönen Zuſammenſtellung ihrer Producte. Drittens die Künſte des ſchönen Spiels der Empfindungen ſind die Farbekunſt und die Muſik.

## §. 2198.

Auch die Kritik des Geſchmacks hat ihre Antinomie, und folglich hat die äſthetiſche Ur-

Urtheilskraft auch ihre Dialektik. Sie findet ſtatt, ſofern die Begriffe über den Grund der Möglichkeit der Geſchmacksurtheile überhaupt einander natürlich und unvermeidlich widerſtreiten. Man darf hier nur die Gemeinplätze, die gewöhnlich bey den äſthetiſchen Urtheilen gebraucht werden, oder auf welche ſich dieſe wohl ſelbſt ſtützen, mit einander vergleichen. Dann ergiebt ſich folgende Antinomie: Theſis: Das Geſchmacksurtheil gründet ſich nicht auf Begriffen; denn ſonſt ließe ſich darüber diſputiren (durch Beweiſe entſcheiden). Antitheſis: Das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf Begriffen; denn ſonſt ließe ſich ungeachtet der Verſchiedenheit deſſelben darüber auch nicht einmal ſtreiten (auf die nothwendige Einſtimmung Anderer mit dieſem Urtheile Anſpruch machen). Dieſe Antinomie entſteht daher, daß man das Object worauf man beyde entgegenſtehende Sätze bezieht, nicht in einerley Sinne in beyden nimt. Dieſer zwiefache Geſichtspunct iſt aber in der Beurtheilung der transſcendentalen Urtheilskraft nothwendig, und es muß daraus unvermeidlich der transſcendentale Schein in der Verwechſelung des einen mit dem andern hervorgehen. Ein Geſchmacksurtheil könte nie auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann auch nur Anſpruch machen,

wenn

wenn es ſich nicht auf irgend einen Begriff bezöge. Es braucht aber darum nicht aus einem Begriffe erweislich zu ſeyn, weil der Begriff entweder durch Prädicate der ſinnlichen Anſchauung beſtimbar, oder auch an ſich unbeſtimt und zugleich unbeſtimbar ſeyn kann. Von der erſten Art iſt der Verſtandesbegriff; von der anderen der transſcendentale Vernunftbegriff des Ueberſinnlichen, der aller jener Anſchauung zum Grunde liegt, und theoretiſch nicht weiter beſtimt werden mag. Das Geſchmacksurtheil, das ſich auf Gegenſtände der Sinne bezieht, iſt kein Erkentnißurtheil, wodurch ein Begriff für den Verſtand beſtimt würde. Es iſt eine auf das Gefühl der Luſt bezogene einzelne Vorſtellung, als ſolche ein Privaturtheil, und alſo auch inſofern nur für das Individuum gültig. Ein Jeder hat ſeinen eigenen Geſchmack. Aber es liegt in dem Geſchmacksurtheile auch eine Beziehung auf ein überſinnliches Subſtrat, deßen Begriff nicht durch Anſchauung beſtimbar iſt, in Anſehung deßen ſich alſo kein Beweis führen läßt. Ohne eine ſolche Beziehung des Geſchmacksurtheils auf einen Begriff des Ueberſinnlichen wäre ein Anſpruch jenes auf Allgemeingültigkeit nicht möglich, was gleichwohl der Antitheſis widerſpricht; wäre aber der Be-

griff, worauf ſich das Geſchmacksurtheil gründet, ein (etwa nur verworrener) Verſtandesbegriff, z. B. von Vollkommenheit, ſo wäre ein Beweis für das Geſchmacksurtheil wenigſtens möglich, was gleichwohl die Theſis nicht zuläßt. Der Widerſtreit hingegen wird gehoben, wenn man annimt, einmal, das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf einen Vernunftbegriff des Ueberſinnlichen, aus dem aber in Anſehung des Objects nichts erkannt und erwieſen werden kann, weil er an ſich ganz unbeſtimbar iſt; zweytens, das Geſchmacksurtheil wird aber durch denſelben allgemeingültig, wiewohl nur für Jeden als mit der Anſchauung verbundenes Privaturtheil, weil der Beſtimmungsgrund desſelben als vielleicht im Vernunftbegriffe des überſinnlichen Subſtrats enthalten angeſehen wird. Die Antinomie entſpringt demnach daraus, daß der Begriff, auf welchen die Allgemeingültigkeit des Geſchmacksurtheils gegründet werden ſoll, in der Theſis und Antitheſis für gleichbedeutend genommen wird, und dennoch entgegengeſetzte Prädicate von ihm ausgeſagt werden. Die Theſis ſollte eigentlich heißen: Das Geſchmacksurtheil gründet ſich nicht auf beſtimten Begriffen. Die Antitheſis: Das Geſchmacksurtheil gründet ſich dennoch auf ei-

einem, wiewohl unbeſtimten, Begriffe von einem überſinnlichen Subſtrate der Erſcheinungen. Werden beyde Sätze ſo ausgedrückt, ſo ſind ſie mit einander verträglich, und die Antinomie in Beziehung auf die Möglichkeit der Geſchmacksurtheile iſt gelöſt.

§. 2199.

Das Princip der reinen Geſchmacksurtheile wird alſo entweder durch empiriſche Beſtimmungsgründe, oder durch einen Grund a priori beſtimt. Das erſte wäre der Empirism; das zweyte der Rationalism der Kritik des Geſchmacks. Beruhte nun das Urtheil auf beſtimmten Begriffen, ſo wäre das Object des Wohlgefallens nach dem erſtern mit dem Angenehmen, nach dem zweyten mit dem Guten einerley; und damit würde alle Schönheit weggeleugnet. Inzwiſchen giebt es doch Gründe des Wohlgefallens a priori, die mit dem Principe des Rationalism beſtehen, ob ſie gleich nicht in beſtimte Begriffe gefaßt werden können. Der Rationalism des Geſchmacksprincips iſt aber entweder der Realism oder der Idealism der Zweckmäßigkeit der Natur. Da das Ge-

Geſchmacksurtheil kein Erkentnißurtheil iſt, und die Schönheit keine Beſchaffenheit des Objects für ſich ausmacht; ſo kann der Realism nur darin geſetzt werden, daß man die ſubjective Zweckmäßigkeit als wirklichen abſichtlichen Zweck der Natur oder der Kunſt annimt; nach dem Idealism aber würde eine, ohne Zweck, von ſelbſt und zufällig ſich hervorthuende zweckmäßige Uebereinſtimmung der Natur zu dem Bedürfniße der Urtheilskraft angenommen. Die erſtere Vorausſetzung geht die Beurtheilung des Schönen ſelbſt nicht an, und dieſes fiele dabey noch immer mit dem Angenehmen zuſammen. Auch iſt ſie, ſobald ſie als beſtimmend gedacht wird, für uns ganz unverſtändlich. Die ſchönen Naturformen, welche die organiſirte Natur darbietet, ſcheinen zwar dem Realism der Naturzweckmäßigkeit ſehr das Wort zu reden, und ſtimmen unſer Urtheil dahin, daß ein auf die Ergänzung unſerer äſthetiſchen Urtheilskraft gerichteter Zweck dabey zum Grunde liege. Allein die beſtimmende Urtheilskraft dürfte doch nie davon abweichen, daß in der Natur ſelbſt die vollſtändigen Gründe jener Zweckmäßigkeit enthalten ſeyen. Wollte man gleichwohl hierauf den Anſpruch des reinen Geſchmacksurtheils auf Allgemeingültigkeit

 ſtützen;

ſtützen; ſo würde daraus fließen, daß wir von der Natur lernten, was ſchön ſey; da doch ein Jeder das Princip der Beurtheilung des Schönen in ſich ſelbſt hat. Dagegen iſt die zweyte Vorausſetzung des Idealism der Zweckmäßigkeit die Zergliederung des reinen Geſchmacksurtheils ſelbſt.

§. 2200.

In der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft giebt es keine Methodenlehre, weil es keine Wiſſenſchaft des Schönen giebt, und das Geſchmacksurtheil überhaupt nicht durch conſtitutive Principien beſtimt werden kann. Die Wahrheit in der Darſtellung des Objects iſt zwar die Bedingung der ſchönen Kunſt, aber nicht dieſe ſelbſt. Es giebt für die ſchöne Kunſt nur eine Manier, nicht aber eine Methode. Die Bildung zur ſchönen Kunſt ſcheint nicht in Vorſchriften, ſondern in der Cultur der Gemüthskräfte durch diejenigen Vorkentniße zu liegen, welche man humaniora nennt. Da aber der Geſchmack im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Verſinnlichung ſittlicher Ideen iſt; ſo erhellt, daß die wahre Propädeutik zur Gründung des Geſchmacks die Entwickelung ſittlicher Ideen

und

und die Cultur des moraliſchen Gefühls ſey. Denn der ächte Geſchmack kann nur eine beſtimmte unveränderliche Form annehmen, wenn die Sinnlichkeit mit dem moraliſchen Gefühle in Einſtimmung gebracht iſt.

§. 2201.

Von der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft geht Kant zur Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft über. Es würde überall keine Erkentniß der Natur für uns möglich ſeyn, wenn die reflectirende Urtheilskraft nicht vorausſetzen dürfte, daß die Natur zu unſerm Verſtande in einem ſolchen Verhältniße ſtehe, vermöge deßen der Verſtand die Naturdinge mit gewißen Beſtimmungen denken, und von einander unterſcheiden kann. Daß ſich aber in der Natur eine Zweckmäßigkeit offenbaren werde, deren objective Möglichkeit von uns nur unter der Vorausſetzung einer Cauſalität nach Begriffen (einer Intelligenz als Urſache) gedacht werden kann; dazu haben wir in der allgemeinen Idee der Natur, als Inbegriffs der Gegenſtände der Sinne, gar keinen Grund. Sofern Dinge in der Natur einander ſelbſt als Mittel zu Zwecken dienen, nennen wir ſelbſt dieſe Zweckmäßigkeit

keit der Naturproducte zufällig, und geben damit zu verſtehen, daß wir aus dem Begriffe der Natur ein ſolches Princip (eine objective intelligente Urſache) gar nicht rechtfertigen können. Wir ſagen damit aus, daß ſich die Natur, als bloßer Mechanism betrachtet, auf tauſendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem ſolchen Principe zu ſtoßen. Gleichwohl wird die teleologiſche Beurtheilung, wenigſtens problematiſch, zur Naturforſchung gezogen, um ſie nach der Analogie mit der Cauſalität nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Naturforſchung zu bringen, nicht um ſie danach zu erklären. Sie gehört alſo zur reflectirenden, nicht zur beſtimmenden Urtheilskraft, und das Princip derſelben kann kein conſtitutives, ſondern nur ein regulatives ſeyn.

## §. 2202.

Es iſt ſchon oben von der formalen und materialen Zweckmäßigkeit der Natur geredet worden. Jene iſt die Zuſammenſtimmung eines Mannichfaltigen mit einem Zweckbegriffe, ſofern derſelbe ein beſonderes Geſetz der Natur ſelbſt iſt. Dieſe

formale Naturzweckmäßigkeit iſt aber ent-weder eine bloß ſubjective, wie in der äſthe-tiſchen Beurtheilung der Naturſchönheit, oder auch eine objective. Beyſpiele der letz-teren Art der Zweckmäßigkeit geben die geome-triſchen Figuren ab. So iſt der Cirkel eine geometriſche Figur, die zur Auflöſung un-endlich vieler Probleme tauglich iſt. Da gleichwohl dieſe Eigenſchaften nicht aus dem Begriffe des Objects folgen, ſondern die Urtheile, wodurch ſie demſelben beygelegt werden, ſynthetiſch ſind; ſo gewinnt der Cirkel, wie jede andere geometriſche Figur, das Anſehen einer materialen Zweckmä-ßigkeit, als ob jene Eigenſchaften abſicht-lich für unſern Gebrauch hineingelegt wären. Demungeachtet aber iſt dieſe Zweckmäßig-keit doch nur formal, wiewohl ſie objectiv iſt. Die Eigenſchaften ſind nicht in der geometriſchen Figur liegende Prädicate, ſon-dern ſie machen beſondere Naturregeln ſelbſt aus. Die materiale Zweckmäßigkeit iſt diejenige, wenn ein ſolches Verhältniß der Urſache zur Wirkung in der Natur ſtatt findet, welches wir nur dadurch als geſetz-lich einſehen können, daß wir die Idee der Wirkung der Cauſalität ihrer Urſache als die dieſer ſelbſt zum Grunde liegende Be-dingung der Möglichkeit der erſteren unter-legen. Dieſe materiale Zweckmäßigkeit kann

eine äußere oder eine innere ſeyn. Aeußere oder relative Zweckmäßigkeit legen wir den Naturobjecten bey, ſofern wie ſie als Mittel zum zweckmäßigen Gebrauche anderer Urſachen anſehen. Sie macht die Nutzbarkeit oder Zuträglichkeit der Naturdinge für die Menſchen und andere Geſchöpfe aus. Innere Zweckmäßigkeit haben diejenigen Naturweſen, die wir unmittelbar als Kunſtproducte beurtheilen. Bey dieſer iſt nicht die Frage, wozu die Dinge äußerlich (relativ) vorhanden ſind? Das Naturding ſelbſt wird als ſein eigener Zweck beurtheilt, ohne Rückſicht auf äußere Zwecke, die durch dasſelbe möglich ſind, oder denen es beförderlich iſt. Alle relative Zweckmäßigkeit wird in Beziehung auf das Ding ſelbſt, dem wir ſie beylegen, als bloß zufällig angenommen. Das Ding iſt nicht um ſeiner ſelbſt willen, ſondern lediglich als Mittel für die Exiſtenz eines andern Dinges da. Die Reihe der Naturdinge, deren eines dem andern als Mittel diente, würde in's Unendliche fortlaufen, wenn es nicht ein letztes Glied gäbe, das nicht Mittel, ſondern ſelbſt als Zweck vorhanden iſt. Dieſes letzte Glied kann aber in der Natur nimmermehr gefunden werden. Selbſt der Menſch als Naturweſen, und ſo lange wir ihn nur als ſolches betrachten, erſcheint

als

als ein bloßes Mittel. Auch gebraucht der Menſch die Naturdinge oft auf eine ſehr thörichte Weiſe, womit alle Beurtheilung der relativen Zweckmäßigkeit ganz aufgehoben wird. Dazu komt, daß die Kette der Naturdinge, in welcher ſie gegenſeitig von einander als Mittel betrachtet werden, einen bloßen Naturmechanismus, und alſo Naturnothwendigkeit, ausdrückt, wobey alle teleologiſche Anſicht dieſer Dinge, ſoferne ſie unter jenem Naturmechanism ſtehen, ebenfalls gänzlich wegfällt. Auf der andern Seite kann die innere Zweckmäßigkeit eines Dinges nur beurtheilt werden, wenn man es als Kunſtproduct betrachtet. Das Mannichfaltige des Dinges ſoll zu einem Begriffe zuſammenſtimmen. Wir können aber dieſe Zuſammenſtimmung nur als möglich denken, wenn wir der Cauſalität des Dinges jenen Begriff als Zweck beylegen. Annehmen, daß eine regelmäßige geometriſche Figur im Sande nicht von einer Urſache nach einem Begriffe derſelben hervorgebracht worden, hieße alle Urſache derſelben ableugnen, und ſie für zufällig erklären. Gleichwohl ſcheint es einen Widerſpruch zu enthalten, daß ein Naturproduct als Kunſtproduct beurtheilt werden ſoll.

§. 2203.

Ein Naturproduct, das zugleich als Kunſtproduct beurtheilt wird, heißt ein Naturzweck. Beyde Beſtimmungen ſind alsdenn in einem Dinge vereinigt, wenn ſich das Mannichfaltige desſelben wechſelſeitig wie Urſache und Wirkung verhält; wenn alſo jeder Theil des Mannichfaltigen Anlagen hat, den Anlagen in andern Theilen zu entſprechen. Dieſe Beſchaffenheit findet ſich in allen organiſirten Naturweſen, und zeigt ſich bey ihnen in einer dreyfachen Beziehung, auf die Erhaltung, auf das Wachsthum derſelben, und auf die Erziehung von ihres Gleichen. Hier läßt ſich ein Begriff deßen, was das Ding ſeyn ſoll, abſondern, und das Ding ſelbſt als durch eine Cauſalität entſtanden denken, die nach dieſem Begriffe wirkte; oder, das Ding läßt ſich als Zweck denken. Es muß aber doch immer als Naturproduct gedacht werden, weil es ein Ding iſt, das ſich ſelbſt organiſirt, oder deßen Materie die Anlagen zur Selbſtorganiſation in ſich hat. Bey einem Naturzwecke muß alſo der Begriff von dem Dinge als die Urſache desſelben vorgeſtellt werden, und die Cauſalität, ſich ſelbſt zu produciren, muß in dem Dinge ſelbſt liegen. Darin, daß beyde Merk-

Merkmale ſich in dem Naturzwecke vereini-gen, liegt der Unterſchied deſſelben von ei-nem bloßen Naturproducte und einem bloßen Kunſtproducte. Wird das Ding als Na-turzweck beurtheilt, ſo muß jeder Theil als Organ nicht bloß als um des andern wil-len daſeyend, ſondern auch als die andern Theile hervorbringend gedacht werden. Iſt nur ein Theil um des andern willen da, aber nicht den andern hervorbringend, ſo iſt das Ding ein Kunſtproduct. In einer Maſchine erzeugt kein Rad die andern; ſie ſelbſt erzeugt auch nicht ihres Gleichen; und wenn die Zuſammenſetzung ihrer Theile in Unordnung gerathen iſt, ſo kann ſie ſelbſt ſich nicht wieder ausbeſſern und die Ordnung herſtellen. Hingegen wenn in dem Dinge ein Theil auch den andern wieder hervor-bringt, ſo iſt es zugleich ein Naturproduct. Daher iſt es viel zu wenig geſagt, wenn man das Vermögen der Natur, das ſich in ihren organiſirten Producten äußert, ein Analogon der Kunſt nennt. Es iſt ſo wenig ein Analogon der Kunſt, daß es viel-mehr die Kunſt unendlich weit hinter ſich zurückläßt, und dieſe als ein Analogon von ihm angeſehen werden kann. Eher kann es ein Analogon des Lebens genannt wer-den, wiewohl hierdurch eigentlich nur ein bloßer Namen gewonnen, und die Sache

ſelbſt nicht erklärt wird, indem das Leben ſelbſt in einer Art der Organiſation beſteht. Eine befriedigende Sacherklärung iſt hier überhaupt ganz unmöglich. Das Princip, wonach organiſirte Weſen zu beurtheilen ſind, iſt dieſes: Ein organiſirtes Product der Natur iſt ein ſolches, in welchem alles Zweck und wechſelſeitig auch Mittel iſt. Dies Princip wird zwar durch Erfahrung (methodiſche Beobachtung) veranlaßt, aber ſofern es eine allgemeine nothwendige Zweckmäßigkeit ausſagt, kann es nicht aus Erfahrung abgeleitet werden. Die Erfahrung zeigt nur, daß es ſolche organiſirte Naturproducte gebe. Demungeachtet iſt kein anderes inneres Merkmal übrig, um jene beſondere Art organiſirter Naturdinge von andern, die nicht organiſirt ſind, zu unterſcheiden. Jenes Princip iſt daher nicht objectiv, ſondern nur eine ſubjective Maxime der Beurtheilung der inneren Zweckmäßigkeit organiſirter Weſen.

§. 2204.

Sieht man bloß auf die äußere Zweckmäßigkeit der Naturdinge, ſo iſt kein Syſtem der Zwecke möglich. Nach dieſer beurtheilt man die Exiſtenz eines Dinges als

Zweck

Zweck der Natur, und das Ding als vorhanden um anderer Zwecke willen. Da aber der letzte Naturzweck nicht gefunden werden kann, folglich die Reihe von Mitteln und Zwecken unendlich iſt; ſo kann auch die teleologiſche Beurtheilung in dieſer Beziehung nie vollendet werden, und ſie findet eigentlich gar nicht ſtatt, indem von Dingen, deren keines für ſich als Zweck angeſehen werden mag, nur das äußere Verhältniß hypothetiſch für zweckmäßig beurtheilt werden kann. Wenn wir aber durch die Beobachtung der organiſirten Natur auf die teleologiſche Beurtheilung der inneren Naturzweckmäßigkeit geleitet ſind; ſo führt uns dieſer Begriff nothwendig auf die Idee der geſamten Natur als eines Syſtems nach der Regel der Zwecke, daß in ihr nichts umſonſt ſey, und man durch das Beyſpiel, das die Natur an ihren organiſchen Producten giebt, berechtigt ſey, von ihr und ihren Geſetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig iſt, zu erwarten. Dieſer Idee muß nun ſelbſt aller Mechanism der Natur untergeordnet werden. Uebrigens aber gilt das Princip nur für die reflectirende Urtheilskraft, als Leitfaden, die Naturdinge in Beziehung auf einen ſchon gegebenen Beſtimmungsgrund nach einer neuen geſetzlichen Ordnung zu betrachten, und die Naturkunde

nach

nach dem Principe der Endurſachen, unbeſchadet dem des Mechanismus ihrer Cauſalität zu erweitern.

§. 2205.

Die Principien einer Wiſſenſchaft ſind derſelben entweder innerlich, und werden einheimiſche (principia domeſtica) genannt; oder ſie ſind auf Begriffen auſſerhalb derſelben gegründet, und alſo auswärtige Principien (principia peregrina). Wiſſenſchaften, welche die letztern enthalten, borgen dieſelben von andern Wiſſenſchaften, und daher heißen die Principien, ſofern ſie erborgt ſind, Lehnſätze (lemmata). Haben die Lehnſätze einen feſten Grund auſſerhalb der Wiſſenſchaft, welche auf ihnen erbaut iſt, ſo iſt dieſe Wiſſenſchaft ſelbſt begründet, ob ſie gleich auf Lehnſätzen erbaut iſt. Wird man aber in Anſehung des Grundes der Principien einer Wiſſenſchaft von dieſer auf eine andere, und von dieſer anderen wieder auf jene erſtere zurückgewieſen, ſo ſind beyde Wiſſenſchaften nicht für begründet zu achten. Dieſes iſt der Fall in Anſehung des Princips der Naturzweckmäßigkeit in der Naturwiſſenſchaft, ſobald es conſtitutiv in derſelben betrachtet wird.

Hier

Hier wird derjenige, der nach dem Grunde der Naturzweckmäßigkeit fragt, an die Theologie verwieſen, die den Begriff einer intelligenten Welturſache aufſtelle; und die Theologie verweiſt gleichwohl wiederum auf die teleologiſche Naturbetrachtung zurück, als von welcher ſie erſt den Begriff einer intelligenten Welturſache empfange. Der Begriff eines Naturzwecks kann demnach nicht conſtitutives Princip der Naturwiſſenſchaft ſeyn. Er gehört als regulative Maxime der Urtheilskraft zur phyſiſchen Teleologie. Dieſe iſt ſelbſt keine Wiſſenſchaft, wodurch Objecte beſtimt würden; ſondern ſie iſt eine nothwendige Art, über gewiße beſondere Gegenſtände zu reflectiren, und dadurch zu beſtimten Begriffen derſelben zu gelangen.

§. 2206.

So wie die äſthetiſche Urtheilskraft, hat auch die teleologiſche ihre Dialektik. Im Gebrauche der beſtimmenden Urtheilskraft iſt keine Antinomie möglich; denn dieſe ſubſumirt nur unter gegebene Geſetze oder Begriffe als Principien. Es kann ein logiſches Verſehen in der Subſumtion ſtatt finden; aber dies iſt leicht zu heben, und be-

bewirkt keine Uneinigkeit der Urtheilskraft in ihrem Gebrauche mit ſich ſelbſt. Die reflectirende Urtheilskraft aber vermißt ein Geſetz, unter welches als Princip ſie ſubſumiren könnte; ſie muß ſich ſelbſt zum Principe dienen; und dieſes Princip, da es keinen hinreichenden Erkentnißgrund des Objects unterlegen kann, kann nur ſubjectiv ſeyn, und zum zweckmäßigen Gebrauche der Reflexion dienen. Die Urtheilskraft hat alſo für ſolche Fälle ihre nothwendigen Maximen, nach denen ſie reflectirt, um vermittelſt derſelben zu Begriffen der Naturgeſetze in der Erfahrung zu gelangen. Zwiſchen dieſen Maximen kann ein Widerſtreit, und alſo eine Antinomie ſtatt finden, und dadurch wird eine Dialektik der Urtheilskraft bewirkt, ſofern beyde einander widerſtreitende Maximen in der Natur der Erkentnißvermögen ihren Grund haben. Das Princip der Beurtheilung der organiſirten Weſen, das bloß Maxime der reflectirenden Urtheilskraft iſt, wird mit einem dieſe Objecte beſtimmenden Principe verwechſelt, und geräth dadurch in Widerſtreit mit einer conſtitutiven Regel des Verſtandes. Hieraus entſpringt denn folgende Antinomie:

Theſis: Alle Erzeugung materieller Dinge iſt nach bloß mechaniſchen Geſetzen möglich.

Antitheſis: Einige Erzeugung derſelben iſt nach bloß mechaniſchen Geſetzen möglich.

Werden beyde Sätze als objective Principien für die beſtimmende Urtheilskraft genommen, ſo widerſprächen ſie einander, und einer von beyden Sätzen wäre nothwendig falſch. Die Antinomie kann alſo nicht anders gehoben werden, als dadurch, daß das Princip der Beurtheilung der organiſirten Weſen nicht für conſtitutiv, ſondern für ein bloß regulatives Princip der Reflexion genommen wird. Die obige Theſis iſt ein objectives Verſtandesprincip, das unbedingt gilt, und keine Ausnahme zuläßt. Wir urtheilen derſelben gemäß, daß die Urſachen der Organiſation der Materie (der Erzeugung, Erhaltung und des Wachsthums derſelben) nur in der Materie ſelbſt anzutreffen ſind. Man mag auf dieſem Wege den Gründen der Organiſation noch ſo weit hinauf nachſpüren; man bleibt doch immer innerhalb der Natur, die ſchon organiſirt iſt, ohne die Wurzel der Organiſation jemals zu erreichen. Deßwegen gilt für

für den Gebrauch der Urtheilskraft auch die obige Antithesis; aber nicht als conſtitutives, ſondern als regulatives Princip, und als nothwendige Maxime der reflectirenden Urtheilskraft in Beziehung auf organiſirte Weſen. Wir können demnach jenes Verſtandesgeſetz befolgen, und die Regeln der Organiſation von der Natur abſtrahiren, ſo weit unſere Nachforſchung hierin immer gelangen mag, z. B. Regeln für den Anbau gewißer Pflanzen, für die Vervielfältigung und Veredlung nützlicher Thierarten, für die phyſiſche Cultur des menſchlichen Körpers ſelbſt. Wir ſetzen bey jenen Regeln den conſtitutiven Begriff von dem Mechanism der Natur voraus. Gleichwohl verfahren wir doch nach dieſen Regeln unter der Leitung der teleologiſchen Maxime der Urtheilskraft. Wir bedienen uns der organiſirten Materie für unſere Abſichten; aber wir denken ſie als ſich ſelbſt organiſirend, und ſtellen uns dies ihr Verfahren unter einem Begriffe von Zweckmäßigkeit vor, der dabey zum Grunde liegt. Die ganze obige Antinomie der teleologiſchen Urtheilskraft würde nicht entſtehen, wenn nicht die Principien dogmatiſch und conſtitutiv gebraucht würden. Die Natur zeigt Producte, die mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit zuſammenſtimmen.

men. Das iſt Thatſache. Es iſt aber problematiſch, ob dieſe Technik der Natur abſichtlich oder unabſichtlich ſey. Wird das Eine oder das Andere entſcheidend behauptet, ſo iſt die Entſcheidung dogmatiſch, und dabey iſt es nicht möglich, jener Antinomie auszuweichen. Die Vorſtellungsart, daß alle Technik der Natur unabſichtlich ſey, kann der Idealism der Zweckmäßigkeit heißen; hingegen diejenige, daß einige Technik der Natur in ihren organiſirten Producten abſichtlich ſey, wäre der Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur zu nennen.

§. 2207.

Der Idealismus der Naturzweckmäßigkeit iſt entweder der der Caſualität, oder der der Fatalität der Naturbeſtimmung in der Zweckmäßigkeit ihrer Producte. Das erſtere Syſtem (der Epikureismus) leugnet den Unterſchied der Technik der Natur von der bloßen Mechanik ganz ab, und nimt ſelbſt für die Mechanik der Natur den blinden Zufall zum Erklärungsgrunde an, erklärt alſo nichts, nicht einmal den Schein in unſerm teleologiſchen Urtheile. Es iſt folglich widerverſtändlich. Das andere Syſtem

ſtem (der Spinozismus) bezieht die Zweckmäßigkeit der Natur auf einen hyperphyſiſchen Grund, das Urweſen, das allein die Subſtanz ausmacht, und dem die Zweckmäßigkeit nur als eine Modification zukomt. Die Zufälligkeit der Naturformen wird hier in Nothwendigkeit verwandelt, und dabey bleibt ihre Zweckmäßigkeit alſo auch gänzlich unerklärt; nicht zu gedenken, daß der Spinoziſtiſche Begriff der Subſtanz auf einem transſcendentalen Gebrauche der Kategorie beruht. Auch der Realism der Zweckmäßigkeit der Natur iſt entweder phyſiſch oder hyperphyſiſch. Der erſte iſt der Hylozoism, und legt der Materie Leben, ein nach Abſichten handelndes Vermögen bey, aus welchem die Naturzwecke zu erklären ſeyen. Der zweyte iſt der Theism, und leitet die letztern von dem Urgrunde des Weltalls, als einem urſprünglich lebenden verſtändigen Weſen ab. Aber die Möglichkeit einer lebenden Materie läßt ſich nicht denken, indem gerade die Lebloſigkeit (inertia) den weſentlichen Charakter der Materie ausmacht. Nimt man aber zur Erklärung der Organiſation der Materie ein mit der Materie in Verbindung ſtehendes lebendes Princip an; ſo begeht man einen Cirkel im Erklären, weil das Leben ſelbſt eine Art der Organiſation

iſt. Der Theism gewährt zwar den Vortheil, daß er die Zweckmäßigkeit der Natur dem Idealism entreißt, und eine abſichtliche Cauſalität für die Erzeugung derſelben einführt. Aber er ſucht den Grund derſelben auſſerhalb der Natur, ohne daß vorher die Unmöglichkeit der Zweckeinheit und der Materie durch den bloßen Mechanismus derſelben bewieſen wäre.

## §. 2208.

Ein gemeinſchaftlicher Fehler der erwähnten vier Syſteme über die Beſchaffenheit und Gründe der Naturzweckmäßigkeit iſt, daß ſie dogmatiſch als Prädicate der Objecte beſtimmen, was nur urſprünglicher Verſtandesgebrauch in den Kategorieen iſt. Nach dem kritiſchen Idealism bleibt man zwar beym Aufſuchen der Erklärungsgründe der Organiſation immer innerhalb der Natur, und verläßt dieſe nie; aber da man die etwa entdeckten Erklärungsgründe immer als ſelbſt ſchon organiſirt, folglich unter dem Zweckbegriffe ſtehend, antrifft; ſo nimt man ſie nie für abſolute Erklärungsgründe der Organiſation an. Die Vernunft kann nichts weiter thun, als die geſamte Natur auf ein Subſtrat beziehen, das zu der mit dem

Mechanism der Natur fortlaufenden Organiſation im Verhältniße ſtehen mag; welches Subſtrat aber kein Princip iſt, aus dem die Möglichkeit eines organiſirten Naturproducts eingeſehen werden könte, als welches ſeinen Erklärungsgrund ſtets in der Natur ſelbſt finden muß. Spürt man dem Mechanismus der Natur in der früheren Organiſation ihre Producte nach, ſo ſcheint die Organiſation anfangs roher und einfacher, und nach und nach in Anſehung der Zweckmäßigkeit verwickelter und künſtlicher geworden zu ſeyn. Man mag ſich aber die früheſte Organiſation noch ſo einfach denken; man muß ſie doch ſchon als Organiſation denken, und kann alſo dem Principe der Zweckmäßigkeit niemals ausweichen. Das Princip des Naturmechanismus, wenn man es zur Erklärung der beſondern Naturformen anwendet, muß zuletzt immer dem teleologiſchen Principe untergeordnet werden; nur daß dieſes ſtets als Princip der reflectirenden Urtheilskraft betrachtet, nicht etwa als conſtitutives Princip mit jenem vereinigt wird. Wollte man das teleologiſche Princip mit dem Naturmechanism vereinigen, ſo könte dieſes auf eine zwiefache Art geſchehen. Entweder wird angenommen, daß die oberſte verſtändige Welturſache ihrer Idee gemäß bey Gelegenheit einer jeden Begattung der

ver=

verſchiedenen Geſchlechter der in derſelben ſich miſchenden Materie die organiſche Bildung gebe (Occaſionalismus); oder es wird angenommen, daß eben die verſtändige Urſache urſprünglich in die Producte die Anlagen, ſich ſelbſt zu organiſiren, und folglich auch ſich fortzupflanzen, gelegt habe (Präſtabilismus). Durch den Occaſionalism wird alle Selbſtwirkſamkeit der Natur, und mithin auch alle Philoſophie über dieſelbe aufgehoben. Der Präſtabilism ſcheidet ſich wieder in zwey Unterarten. Die erſte iſt die Evolutionstheorie, oder das Syſtem der individuellen Präformation. Nach dieſem iſt jedes von ſeines Gleichen gezeugte organiſche Weſen ein Educt aus dem erſten; alle ſind urſprünglich präformirt, und die Zeugung dient nur dazu, daß die in den präformirten Keimen liegenden Kräfte ſich entwickeln. Mit dieſem Syſteme wird ebenfalls, wie mit dem Occaſionalism, alle Selbſtwirkſamkeit der Natur aufgehoben, andere Gründe zu geſchweigen, welche die Erfahrung ihm entgegenſetzt. Die andere Unterart des Präſtabilism iſt das Syſtem der Epigeneſis, oder der generiſchen Präformation. Nach dieſem iſt das von ſeines Gleichen gezeugte organiſche Weſen ein Product aus dem erſtern, und es werden der Natur urſprüngliche Anlagen

beygelegt, ſich ſelbſt nach der Mannichfaltigkeit der Gattungen zu organiſiren. Dieſes Syſtem harmonirt am meiſten mit dem Verſtandesgebrauche und der Erfahrung; ſo lange das Princip desſelben nur bloß der reflectirenden Urtheilskraft zur Leitung dient, nicht aber conſtitutiv gebraucht wird.

§. 2209.

Die Naturbetrachtung führt nicht auf ein Weſen, das nach einem conſtitutiven Principe als Endzweck der Natur betrachtet werden könte. Wir beurtheilen ein organiſirtes Weſen als Naturzweck, ohne darauf zu achten, ob es ſelbſt für Endzweck der Natur, oder für das Mittel zu einem ſolchen zu halten ſey. In Anſehung eines möglichen Endzwecks der Natur komt es alſo nur darauf an, ob ſich der Begriff desſelben für die reflectirende Urtheilskraft bewähren könne. Weſen, die von uns als Naturzwecke beurtheilt werden ſollen, müſſen organiſirte Weſen ſeyn; in der unorganiſirten Materie als ſolcher findet ſich kein Grund, ſie als Zwecke zu denken, und nur durch ihre Beziehung auf organiſirte Producte könte dieſe von uns als zweckmäßig beurtheilt werden. Der Menſch iſt aber

un-

unter den organiſirten Naturdingen das einzige, das ſelbſt ſich als Zweck zu denken, und einen Begriff vom Zwecke überhaupt zu haben, und ſich der Natur als Mittels zu bedienen fähig iſt. Der Menſch kann alſo auch nicht bloß als Naturzweck, ſondern als Endzweck der Natur beurtheilt werden. Ob eine ſolche Beurtheilung des Menſchen möglich ſey, hängt von der Beſchaffenheit der Zwecke ab, die er ſich vorſetzt. Sind dieſe auf Befriedigung der Neigungen gerichtet, ſo iſt dieſelbe nicht in ſeiner Gewalt, ſondern in der Bothmäßigkeit der Natur, und inſofern kann der Menſch nicht als Endzweck der Natur gedacht werden. Auch gehörte dieſer Endzweck zum Mechanism der Natur, und wäre nicht möglich; wozu noch die Vernunft komt, die dem Menſchen ein ganz anderes Ziel vorſchreibt; ferner die Unbeſtimtheit und Wandelbarkeit der Idee von Glückſeligkeit, die ſich die Menſchen machen, und der die Natur nie genug thun kann, auch wenn ſie den Menſchen ausſchließlich begünſtigen wollte. Der Menſch könte alſo bloß inſofern als Endzweck der Natur vorgeſtellt werden, als er zu allerley Zwecken Tauglichkeit hätte. Dieſe iſt überhaupt Cultur, und zwar entweder Cultur der Geſchiklichkeit, oder Cultur der Zucht. Die

erſte iſt die erworbene ſubjective Fähigkeit des Menſchen, die Zwecke zu realiſiren, die er ſich vorſetzt. In Anſehung derſelben kann der Menſch nicht Endzweck der Natur ſeyn; denn der Menſch unterwirft ſich dem Naturmechanismus, ſofern er ſich durch künſtliche Bedürfniße beſtimmen läßt. Auch läßt ſich die Cultur der Geſchiklichkeit der hiſtoriſchen Erfahrung nach nur bey der Ungleichheit der Stände in der Menſchengattung denken, die wiederum eine Menge Hinderniße der moraliſchen Cultur nach ſich zieht, obgleich ſie auf der anderen Seite in manchem Betrachte derſelben beförderlich ſeyn kann. Die Cultur der Zucht iſt die ſittliche Freyheit, oder die Unabhängigkeit des Menſchen von ſinnlichen Beſtimmungsgründen. Durch dieſe vermag der Menſch allein ſich über die Natur zu erheben, und ſich ſelbſt als Endzweck der Natur zu denken, wofür er, wenn er als Naturglied angeſehen wird, auf keine Weiſe betrachtet werden kann. Dies iſt auch der einzige Weg, der von der Teleologie aus zum Glauben an eine verſtändige Welturſache, zur Ethicotheologie, leitet. Die gemeiniglich ſogenannte Phyſikotheologie iſt nichts weiter, als eine misverſtandene phyſiſche Teleologie. Dagegen denkt ſich der ſittlich gute Menſch ſelbſt als Endzweck, und

glaubt,

glaubt, daß die Natur überhaupt mit ſeinem ſittlichen Werthe zuſammenſtimmen werde. So gelangt er mittelſt dieſer Reflexion zum Glauben an Gott.

## §. 2210.

Mit den bisher charakteriſirten Werken Kant's, der Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft, der Kritik der praktiſchen Vernunft, und der Kritik der Urtheilskraft, kann man die Unterſuchung desſelben über die Vernunftprincipien überhaupt ſowohl für die Erkentniß, als für das freye Handeln und das Geſchmacksvermögen als vollendet anſehen. Da von der Beſtimmung jener Principien die Aufklärung der Möglichkeit und Gültigkeit aller theoretiſchen ſowohl als praktiſchen Erkentniße, und die Entſcheidung der Grenze des Gebrauchs der Vernunft abhängt; alle ſich hierauf beziehende Unterſuchung aber transſcendental heißt; ſo machen deswegen jene Kantiſchen Werke die Transſcendentalphiloſophie aus. Kant nennt zwar ſelbſt ſeine Kritik der reinen Vernunft nur eine Idee der Transſcendentalphiloſophie, und daher haben einige Neuere, die unter dieſem Namen eine noch höhere Wiſſenſchaft mehr in einer

 dun-

dunkeln Phantaſie ahndeten, als in einem deutlichen Begriffe dachten, ſich für berechtigt gehalten, zu behaupten, daß in jenen Kantiſchen Werken nur die Bedingungen und höchſtens der Entwurf zu einer Transſcendentalphiloſophie, aber nicht eigentlich dieſe ſelbſt in ihrer vollſtändigen Wirklichkeit geliefert ſey. Allein das Gegentheil dieſer Behauptung erhellt aus der Beſchaffenheit der Kantiſchen Werke deutlich genug. Wenn Kant ſelbſt dieſe nur eine Idee der Transſcendentalphiloſophie nannte, ſo geſchah dieſes theils aus Beſcheidenheit, theils weil er, um nicht zu weitläufig zu werden, manche innere Parteien des Syſtems nicht umſtändlich ausgeführt hatte, da es deßen nicht bedurfte, und die etwanigen Lücken durch die Entwickelung nach den gegebenen Principien ſehr leicht ergänzt werden konten, und von mehrern ſeiner Nachfolger in ihren Lehrbüchern der Kantiſchen Philoſophie und Commentaren zu derſelben ergänzt ſind. Auch hat Kant hernach gelegenheitlich, da er ſein Urtheil über Fichte's Wiſſenſchaftslehre öffentlich fällte, dieſer Behauptung förmlich widerſprochen, und ſeine kritiſchen Werke für eine vollendete Transſcendentalphiloſophie erklärt, wie ſie es in der That auch in ihrer Art ſind. Die philoſophiſche Thätigkeit Kant's hat

ſich

ſich aber nicht allein auf die Darſtellung der Transſcendentalphiloſophie eingeſchränkt, ſondern er hat auch die einzelnen philoſophiſchen Diſciplinen, zu welchen jene die Principien liefert, dieſen gemäß bearbeitet. Auſſer den Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft haben wir auch von ihm die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre und der Tugendlehre erhalten, welcher letzteren Inhalt ich aber hier nicht weiter erörtern kann. Neben manchen vortrefflichen Aufklärungen einzelner Materien, wie dies nicht anders von einem der tiefſten Denker und geiſtvollſten Gelehrten unſerer Nation zu erwarten war, kommen auch in ihnen, namentlich in der Rechtslehre, manche Paradoxieen vor, deren Wahrheit ſich ſchwerlich vor der prüfenden Vernunft und in Beziehung auf die Erfahrung erhärten laſſen möchte, ungeachtet ſie von enthuſiaſtiſchen Anhängern und Verehrern des großen Mannes blindlings angenommen, und nicht ſelten leidenſchaftlich vertheidigt ſind. Zu ſolchen Paradoxieen gehören unter andern in der Rechtslehre das eheliche Recht, wie es von Kant beſtimt iſt, und im allgemeinen Statsrecht ſeine Lehre vom gegenſeitigen Verhältniße der Regenten und Unterthanen. Zwey andere höchſt merkwürdige Schriften Kant's betreffen die philoſo-

phi-

phiſche Anthropologie und die Religion innerhalb den Grenzen der Vernunft. Die erſte iſt eines der intereſſanteſten und lehrreichſten Bücher über den empiriſch praktiſchen Charakter der menſchlichen Natur, die phyſiſche, intellectuelle, moraliſche und politiſche Bildung deſſelben, die je geſchrieben ſind. Denn nur auf den empiriſch praktiſchen Charakter des Menſchen hat Kant hier Rückſicht genommen, und der Begriff der philoſophiſchen Anthropologie iſt alſo von ihm in einem eigentlichen Sinne gefaßt, nicht in dem, worin er gewöhnlich, und oft ſehr unrichtig, verſtanden wird. Es iſt hier ein Schatz der originalſten und feinſten Bemerkungen niedergelegt worden, die Jeder ſtudiren muß, dem es um Kentniß und vernunftmäßige Bildung ſeiner ſelbſt, und um wahre Lebensweisheit zu thun iſt. Ein ſchätzbarer erſt vor kurzem erſchienener Beytrag hierzu iſt die aus Kant's Papieren herausgegebene Schrift über die Pädagogik. Das Werk über die Religion innerhalb den Grenzen der Vernunft iſt als ein Verſuch einer Philoſophie der poſitiven Religion, und zwar in nächſter Beziehung auf das Chriſtenthum, zu betrachten. Es werden hier die Bedingungen entwickelt, unter welchen eine poſitive Religion, und eine menſchliche Geſellſchaft, deren gemeinſchaftlicher

Zweck

Zweck Uebung derſelben iſt, oder eine Kirche, mit den Vernunftgeſetzen der Sittlichkeit vereinigt werden könne. Die Religion geht aus der Moral hervor. Dieſe lehrt einen Glauben an Gott als moraliſchen Geſetzgeber und Richter endlicher vernünftiger Weſen, und ſo führt ſie zur Religion, als Erkentniß eines geſetzlichen Verhältnißes zwiſchen Gott und Menſchen, und als Gottesdienſte, einem freyen Handeln, das jenem geſetzlichen Verhältniße entſpricht. Eine poſitive Religion kann noch äußere ſtatutariſche Geſetze über die Art der Gottesverehrung enthalten, die, wenn ſie auch dem Moralgeſetze der Vernunft gemäß ſeyn müſſen, doch, ſofern ſie als auf dem unmittelbaren Willen Gottes beruhend vorgeſtellt werden, nicht durch Vernunft eingeſehen werden können, die alſo eine Offenbarung vorausſetzen; und hierin wäre denn auch der wahre Unterſchied, der zwiſchen der poſitiven Religion und der bloßen Vernunftreligion ſtatt finden mag, allein gegründet. Kant hat nun insbeſondere den Begriff eines wahren allein ſelig machenden Glaubens, und einer durch denſelben verbundenen allgemeinen Kirche, zu beſtimmen geſucht. So wie aus dem politiſchen Naturſtande der politiſche Stat als ein nothwendiges Bedürfniß zur Feſtſetzung und Sicherung

rung der gegenſeitigen Rechte und Verbindlichkeiten der Bürger hervorgeht; ſo muß aus dem moraliſchen Naturſtande, der gegenſeitigen Befehdung guter und böſer Principien unter den Menſchen, die mitten in einem politiſchen State ſtatt finden kann, ein moraliſcher Stat, oder die wahre Kirche, hervorgehn. Die Errichtung dieſer letzteren iſt durch die Pflicht geboten, und ſie iſt auch für den politiſchen Stat Bedürfniß und Wohlthat. Da ſie bloße Pflichtgeſetze hat, ſo ſind dieſe für alle vernünftige Weſen allgemeingültig und allgemeinverbindlich; ſie paſſen für die geſamte Menſchheit, nicht etwa bloß für ein einzelnes Volk; ſie ſind ewig und unveränderlich. Dagegen die ſtatutariſchen Geſetze der Religion brauchen nicht für die geſamte Menſchheit gültig und verbindlich zu ſeyn; ſie können ſich nur auf ein einzelnes Volk beziehen; und ſind zufällig und veränderlich. Da ferner die Pflichtgeſetze der moraliſchen Kirche mit Freyheit ihrer Glieder in Anſehung der Ausübung derſelben verknüpft ſind; ſo bewirkt dies auch einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen der Kirche als einem moraliſchen, und dem bürgerlichen State als einem politiſchen Inſtitute. In dem letztern iſt das Volk, oder Mehrere, oder Ein Menſch der Regent, weil die Geſetze hier bloß die Legalität

lität der äußern Handlungen angehn, und ihre Erfüllung alſo beachtet, nöthigenfalls erzwungen werden kann; in dem erſteren iſt Gott der Regent, der zugleich Herzenskündiger iſt, weil die Geſetze hier die inneren Geſinnungen angehen, und alſo zur Beachtung und Beurtheilung der Realiſirung derſelben, und der von dieſer abhängenden Würdigkeit der Glieder der Kirche, ein Weſen erfoderlich iſt, das die Geſinnungen der Menſchen durchſchaut. In dem politiſchen State wird der Menſch Bürger, und da die innere und äußere Sicherheit der Geſellſchaft, welche den Zweck des politiſchen Stats ausmacht, durch zufällige Umſtände beſtimt wird; ſo kann die politiſche Geſetzgebung bey verſchiedenen Völkern und bey demſelben Volke zu verſchiedenen Zeiten ſehr verſchieden ſeyn. Allein in dem moraliſchen State bleibt der Menſch, was er ſeiner Natur nach iſt, und da die Geſetze desſelben die ganze Menſchheit verpflichten und unabänderlich ſind, ſo müſſen ſie auch bey allen Völkern und zu allen Zeiten dieſelben ſeyn, und die ganze Menſchheit zu Einem Volke Gottes verbinden. Ueberhaupt muß die Kirche nicht ſowohl einen Stat, der durch äußere Zwangsgeſetze regiert wird, als vielmehr eine groſſe Menſchenfamilie ausdrücken, die unter der

Leitung und Waltung eines unendlich weiſen, gütigen und gerechten Weſens ſteht; ſo daß einem Jeden es frey iſt, zu dieſer Geſellſchaft zu jeder Zeit hinzuzutreten, oder auch ſie zu verlaſſen.

## §. 2211.

Der Begriff einer allgemeinen moraliſchen Kirche, welche die ganze menſchliche Geſellſchaft umfaßte, iſt zwar ein Ideal, und ſein Object wird nicht in der Erfahrung angetroffen; aber er iſt doch kein müſſiges bloß ſpeculatives Ideal, ſondern kann vielmehr jeder ſichtbaren wirklichen Kirche zum Muſter dienen, nach welchen dieſe zu würdigen iſt. Läßt ſich auch nicht hoffen, daß jemals ein großes Volk, oder die geſamte Menſchheit, bey dem Uebergewichte der Sinnlichkeit, und bey dem Mangel der erfoderlichen Vernunftcultur, ſich zur Ausübung bloß der Vernuftreligion vereinigte; ſo können doch Individuen, oder kleinere Geſellſchaften im Volke, jenen Begriff, unabhängig von der herſchenden poſitiven Religion realiſiren. Die Beyſpiele hiervon ſind auch unter den neuern Völkern im Einzelnen nicht ſelten; die Theophilanthropen zu Paris bildeten eine Religionspartey, die ſich dem Begriffe einer

bloß

bloß moraliſchen Kirche auſſerordentlich näherte; und da die erſte Bedingung, bey dem gegenwärtigen Zuſtande der poſitiven Religionen und Kirchenverfaſſungen, eine allgemeine Vernunftreligion und Kirche einzuführen, die religiöſe Toleranz überhaupt iſt; ſo ſind auch hierzu durch die Verbreitung der philoſophiſchen Aufklärung unter den cultivirten Völkern, und durch die neuerrichteten Statsverfaſſungen mehrer derſelben, wodurch die Religionsfreyheit begünſtigt wird, ſehr bedeutende Vorſchritte gethan worden. Sey dem auch, wie ihm wolle, ſo iſt es moraliſch nothwendiges Erforderniß für jede poſitive Religion und Kirche, welche die Vernunft billigen ſoll; daß ſie eine Anlage in ſich habe, dereinſt, wenn die Umſtände und die Cultur des Volks, das ſich bisher zu ihr bekannte, es erlauben, in die Religion und Kirche der Vernunft überzugehen und vor dieſer gänzlich zu verſchwinden. Daß die Menſchheit im Großen ſich nicht leicht zu einer allgemeinen moraliſchen Kirche verbinden wird und verbinden kann, kann übrigens dienen, den Urſprung der bisherigen poſitiven Religionen und Kirchenverfaſſungen zu erklären, und auch die Quellen derſelben im Verhältniße zur Vernunft als der einzigen echten Quelle ſittlicher und religiöſer Principien zu beurtheilen.

 Alle

Alle poſitive Kirchen, von denen uns die Geſchichte meldet, und die wir auch noch gegenwärtig kennen, vornehmlich die jüdiſche, mohammedaniſche, und chriſtliche, berufen ſich auf Offenbarung, und zwar ſo, daß ſie der Vernunft in Religionsſachen gar keine, oder eine ſehr untergeordnete Autorität einräumen. Es ſcheint alſo durchaus für die Schwäche der menſchlichen Natur im Ganzen ein ſinnliches Vehikel nothwendig zu ſeyn, um einen Religionsglauben, der zugleich Pflichtgeſetze enthält, bey einem Volke einzuführen, und auf den Willen wirkſam zu machen. Allein der poſitive Kirchenglaube, der nun durch angebliche Offenbarung erzeugt und begründet wird, muß auch jener Abſicht entſprechen, damit er nicht vernunftwidrig werde; er muß bloß Mittel zum Zwecke, der Einführung und Beſtärkung des reinen Religionsglaubens der Vernunft, ſeyn, und nur ſofern er dies iſt, läßt ſich der Werth desſelben vor der Vernunft behaupten. Denn entweder ſtimt der poſitive Kirchenglaube mit der Vernunft im Praktiſchen überein, oder nicht. Im erſten Falle kann er nichts anders lehren, als was dieſe lehrt; er kann, ſofern er von dem Glauben dieſer verſchieden iſt, nur taugliche Mittel und ſtatutariſche Einrichtungen zur Beförderung

dieſes enthalten; im andern Falle, wo er der Vernunft widerſtreitet, iſt eben dieſer Widerſtreit ein Beweis, daß er falſch ſey, und die Menſchheit an der Erreichung ihres ſittlichen Endzwecks behindere. Der reine Religionsglaube der Vernunft iſt daher erſtlich das oberſte Princip der Echtheit und Gültigkeit aller angeblich geoffenbarten heiligen Schriften, die für die Erkentnißquelle einer poſitiven Religion angenommen werden. Man mag über die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung, über ihre Möglichkeit, noch ſo viele Zweifel hegen; dieſe kann man ſchwinden laſſen, und ſofern wirklich geoffenbarte heilige Bücher exiſtiren ſollen, die Nothwendigkeit und Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung zugeben. Allein auf eben dieſe Nothwendigkeit und Möglichkeit der Offenbarung können ſich ſogenannte heilige Bücher jeder Art, z. B. auch der Koran des Mohammed, berufen; was man einer Religionspartey hierin zugeſteht, muß man auch einer anderen einräumen. Es komt alſo lediglich darauf an, ob der Inhalt einer gegebenen Offenbarung von der Beſchaffenheit ſey, daß er wirklich göttlicher Abkunft ſeyn könne. Hier tritt das Bedürfniß eines ſicheren Kriteriums ein, um den Inhalt einer gegebenen Offenbarung in Anſehung ſeiner

Göttlichkeit zu ſchätzen. Das Hiſtoriſche, das Theoretiſche, iſt dabey gleichgültig; dies iſt Object der bloßen Erkentniß, und davon kann Jeder allenfalls urtheilen, wie es ſein Verſtand und ſeine Einſicht mit ſich bringen. Aber das Praktiſche iſt keinesweges gleichgültig. Man geräth hier in das Dilemma: Entweder iſt eine Lehre oder ein Gebot moraliſch, weil es ſo in dem geoffenbarten heiligen Buche geſchrieben ſteht; oder es iſt moraliſch und kann göttlichen Urſprungs ſeyn, weil die Vernunft es dafür anerkennt. Der erſte Satz dieſes Dilemma's führt nicht nur, wenn man ihn auf die vorhandenen heiligen Bücher, namentlich die bibliſchen, anwendet, zu Ungereimtheiten; ſondern er hebt auch allen Gebrauch der Vernunft bey der religiöſen Beurtheilung ſchlechthin auf, und gebietet einen blinden Glauben, der ſich unmöglich mit der freyen vernünftigen Natur des Menſchen verträgt. Man nehme an, daß unmoraliſche Gebote in einem geoffenbarten heiligen Buche vorkämen, wie bekantlich dergleichen wirklich mehrere im Koran vorkommen: wodurch könte Jemand verpflichtet werden, dieſe für moraliſche Gebote anzuſehen, bloß darum, weil ſie im Koran als einem geoffenbart ſeyn ſollenden heiligen Buche ſtehn? Eben darum behaup-

tet

tet man die Unechtheit des Koran, weil ſein Inhalt nicht von der Gottheit herrühren kann; und daß er nicht von der Gottheit herrühren könne, folgert man wiederum daraus, weil die darin vorgetragenen praktiſchen Lehren dem Sittengeſetze der Vernunft widerſprechen. Dasſelbe Kriterium, der reine Religionsglauben der Vernunft, kann alſo auch allein für die Göttlichkeit des Inhalts der bibliſchen Bücher die Regel des Urtheils gewähren. Dazu komt, daß das Sittengeſetz der Vernunft an und für ſich ſelbſt, ſo wie jede Wahrheit, die wir durch Vernunft einzuſehen vermögen, nicht minder eine göttliche Offenbarung iſt, wie jedes angeblich geoffenbarte heilige Buch. Die Vernunft iſt von Gott, und dieſer würde alſo als im Widerſpruche mit ſich ſelbſt vorgeſtellt werden, wenn er einerſeits dem Menſchen mit der Vernunft ein unbedingt zu befolgendes praktiſches Geſetz gegeben, und andererſeits ſeinen Willen in einem Buche den Menſchen auf eine Art geoffenbart hätte, die mit jenem Vernunftgeſetze nicht verträglich wäre, oder wodurch dieſes gar ganz aufgehoben würde. Entweder iſt demnach eine angebliche Offenbarung nicht wirklich göttlicher Abkunft, oder ſie muß im Praktiſchen mit der Vernunft zuſammenſtimmen, und dieſe iſt alſo immer das oberſte Kriterium

der Echtheit und Gültigkeit jener. Es fließt hieraus aber ferner, daß der reine Religionsglauben der Vernunft auch das oberſte leitende Princip aller Schriftauslegung ſeyn müſſe, ſofern dieſe bey einer vernunftmäßigen poſitiven Religion zum Grunde gelegt werden ſoll. Man muß hierbey nur die gelehrte Erklärung der geoffenbarten bibliſchen Bücher von der philoſophiſchen oder eigentlich theologiſchen gehörig unterſcheiden, und den wiſſenſchaftlichen Standpunct richtig in's Auge faſſen, den der Exeget und der philoſophiſche Theologe haben. Unſere bibliſchen Bücher ſind in alten längſt ausgeſtorbenen Sprachen abgefaßt; ſie rühren aus einem Zeitalter her, das eine von der unſrigen ganz verſchiedene Cultur, Denkart, und Geſchmack hatte; ſie beziehen ſich auf die Verfaſſung, Geſchichte, Sitten und Gebräuche des Volks, zu welchem die heiligen Schriftſteller gehörten, und für welches ſie zunächſt ſchrieben; ſie enthalten eine Menge Redensarten, die von der Natur und dem Locale des Orients entlehnt, und unſerm Klima fremde ſind; ſie bedürfen alſo überhaupt mannichfaltiger gelehrter Kentniße, um ihrem wahren Sinne nach richtig verſtanden zu werden. Dieſe bloß gelehrte Auslegung der bibliſchen Bücher iſt das Geſchäfft des Exegeten. Er hat keine

an-

andere Regeln zu beobachten, als die Regeln der Hermeneutik, wie ſie bey jedem andern Profanſchriftſteller anzuwenden ſind. Was für ein praktiſcher Gebrauch von den bibliſchen Büchern, und der von ihm gegebenen Erklärung derſelben, zunächſt gemacht werden möchte, kümmert den Exegeten als ſolchen nicht. Allein der philoſophiſche Theolog ſoll die Bibel als Erkentnißquelle einer poſitiven göttlichen Religion betrachten und gebrauchen. Für ihn muß alſo der Inhalt derſelben, insbeſondre alles, was ſich auf praktiſche Geſetze bezieht, ſo beſchaffen ſeyn, wie es dem Begriffe einer göttlichen Religionsurkunde gemäß iſt. So lange nun der Sinn der bibliſchen Lehren dieſem Begriffe entſpricht, ohne daß man nöthig hätte, von der Erklärung des Exegeten abzuweichen, iſt nicht nur gar kein Grund da, dieſe Erklärung abzuändern; ſondern es iſt vielmehr Pflicht, derſelben treu zu bleiben. Wo aber der exegetiſche Sinn der bibliſchen Lehren, falls die Exegeſe richtig iſt, der vorausgeſetzten Göttlichkeit derſelben widerſpricht, läßt ſich die Autorität und Würde der Offenbarung als einer göttlichen Erkentnißquelle nicht anders retten, als durch eine ſolche philoſophiſche oder theologiſche Auslegung, bei der es möglich iſt, jenen Lehren eine göttliche Abkunft beyzu-

 meſ-

meſſen. Das Kriterium dieſer Auslegung kann aber weder die Willkühr des Theologen, noch ein myſtiſches inneres Gefühl, ein ſogenanntes inneres Licht; ſondern es kann lediglich der reine Religionsglauben der Vernunft ſeyn. Es iſt gar kein anderes zweckmäßiges Verfahren bey dem gegenwärtigen Zuſtande der geoffenbarten Religion, und ihrem Verhältniße zur Religion der Vernunft übrig. Die Auslegung des Exegeten ſoll den wahren Sinn der bibliſchen Bücher darſtellen; ſie darf alſo nie gezwungen ſeyn; die Auslegung des Theologen ſoll die Bibel als göttliche Urkunde einer poſitiven Religion darſtellen; ſie darf alſo wohl in Beziehung zur Exegeſe gezwungen ſeyn, wenn bey der natürlichen Auslegung die Bibel vor dem Urtheile der geſunden unbefangenen Vernunft nicht als göttliche Urkunde erſcheint. Der Streit mancher Exegeten mit den philoſophiſchen Theologen über dieſen Punct beruht alſo nur auf einem Misverſtande oder einer Verwechslung ihres beyderſeitigen Standortes und Zweckes. Die Exegeten thun häufig ſelbſt, wogegen ſie doch eifern. Indem ſie aus philoſophiſchen, aus hiſtoriſchen und kritiſchen Gründen gegen die Inſpiration mancher bibliſchen Bücher, und man darf jetzt wohl ſagen, der Bibel überhaupt, argumentiren, indem ſie

die

die Weiſſagungen, die Wunder, ſo erklären, wie es die neuere wiſſenſchaftliche Cultur mit ſich bringt, halten ſie die Bibel an den Maaßſtab der Vernunft, weil ſie, wenn ſie die Inſpiration, die Weiſſagungen, die Wunder, factiſch annähmen, glauben würden, ihre eigene Vernunft zu compromittiren. Was die Exegeten hier dem Bedürfniße ihrer Vernunft und Einſicht geſtatten, mögen ſie auch dem Bedürfniße des Theologen erlauben. Es iſt hier freylich ein ſehr kurzer Ausweg, die Göttlichkeit der Bibel, die, wenn ſie nicht inſpirirt ſeyn ſoll, bloßes Menſchenwerk iſt, und mit ihr die poſitive Religion als ſolche ganz aufzugeben, und mit der Sprache rein herauszugehen; womit denn auch die Exegeten ſelbſt ihre Brauchbarkeit verlieren würden. Kann und darf dieſes aber aus manchen Gründen zum mindeſten jetzt noch nicht geſchehen, ſo muß nothwendig eine Methode ausgemittelt werden, die Bibel ſo zu erklären, daß ſie als göttliche Urkunde einer poſitiven Religion betrachtet werden kann. Dieſes Verfahren haben auch ſchon die ältern Theologen lange vor Kant beobachtet; es ſind manche Dogmen aus der poſitiven chriſtlichen Dogmatik verwieſen worden, ungeachtet ſich dieſe und jene Beweisſtellen aus der Bibel dafür anführen ließen,

weil man ſie nicht mehr mit der Vernunft zu vereinigen wußte. Kant iſt alſo keinesweges als der Urheber der moraliſchen Auslegung der Bibel zum Behufe der poſitiven Religion anzuſehen, ob er gleich in dem oben erwähnten Werke ein merkwürdiges Beyſpiel derſelben aufgeſtellt hat. Daß übrigens dieſe Methode ſehr leicht gemisbraucht werden kann, und in den neueſten Zeiten häufig gemisbraucht iſt, kann ihr ſelbſt nicht zum Vorwurfe gereichen, da der Misbrauch einer Methode ihren wahren Werth nicht verringert.

## §. 2212.

Man kann den Begriff einer allgemeinen Vernunftreligion auch noch in beſonderer Hinſicht auf die Folgen unterſuchen, die ſie in der Zukunft jenſeits des Grabes für die Menſchen haben dürfte, welche ſie annehmen, und in ihren Handlungen befolgen. Bey dieſer Unterſuchung iſt vornehmlich die Frage: Wie kann der Religionsglauben der Vernunft als ſolcher ein ſchlechthin ſelig machender Glaube werden? Die Frage iſt wichtig, weil die Vernunft, in dem ſie dieſelbe zu beantworten ſtrebt, ſich in eine Schwierigkeit verwickelt ſieht, die zu ihrer Beru-

hi-

hizigung gehoben werden muß. Es ſcheint, daß hier der poſitive Offenbarungsglaube etwas mehr zu leiſten verſpricht, als der Vernunftglaube, und wenn jener dies in der That leiſtete, ſo würden die Anſprüche desſelben auf einen Vorzug, und auf Unterordnung des Vernunftglaubens, gerechtfertigt ſeyn. Die Vernunft lehrt zwar, daß Befolgung der Pflicht aus reinem Herzen der einzige wahre Gottesdienſt ſey, und daß Gott in einem künftigen Zuſtande nach dieſem Leben die Würdigkeit des Menſchen mit einer angemeſſenen Glückſeligkeit belohnen werde. Dieſer Glauben, welchen die Vernunft autoriſirt, iſt aber noch kein ſchlechthin ſeligmachender Glauben. Sollte er es ſeyn, ſo müßte man auch annehmen, daß die Gottheit den Menſchen von ſeinen Vergehungen gegen das Sittengeſetz völlig entſündigen werde, und dieſes anzunehmen, iſt man durch Vernunft nicht befugt. Vielmehr kann man nur dabey ſtehn bleiben: Gott werde den Menſchen zwar nicht ganz verwerfen in Hinſicht auf die gute Maxime des Charakters überhaupt, aber die Folgen ſeiner Vergehungen und Sünden werde dieſer auch in einem künftigen Zuſtande tragen müſſen. Es müßte alſo noch der Glauben hinzukommen, daß geſchehene böſe Handlungen vor dem göttlichen Richter rechtlich un-

geſchehen gemacht werden; oder mit dem Glauben an Gottes Wohlgefallen an der Moralität eines guten Menſchen, wie ſie iſt, müßte auch der Glauben an Verſöhnung Gottes wegen der begangenen Sünden, oder an die Erlöſung, ſich verbinden. Dieſe beyden Bedingungen machen erſt den ſeligmachenden Glauben in ſeiner Vollendung aus. Gleichwohl iſt nur die eine Bedingung in der Vernunft gegründet; die andere von der Erlöſung lehrt erſt die Offenbarung. Hier ſtoßen alſo die Vernunftreligion und die geoffenbarte mit ihren Anſprüchen zuſammen, und dieſe will dadurch einen Vorzug vor jener behaupten, daß ſie zu dem allein ſeligmachenden Glauben führe, weil jene, da ſie den Unterricht von der Erlöſung nicht gewähre, den Menſchen auch in Anſehung ſeines künftigen Loſes nicht beruhigen könne. Räumte man nun der geoffenbarten Religion ihren Anſpruch ein, ſo würde man dadurch die Autorität der Vernunftreligion ganz verdrängen und aufheben; denn dieſe wäre alsdenn ein bloßes Surrogat und im Grunde überflüſſig, wofür ſie auch von den poſitiven Theologen bisher gehalten wurde; hernach würde man auch die Unverbrüchlichkeit und Heiligkeit des Sittengeſetzes ſchwächen, und einen moraliſchen Leichtſinn begünſtigen, indem

dem Jeder ſich auf den Glauben an die Erlöſung ſtützte; dieſes leidet nun andererſeits die Vernunft auch nicht. Kant begegnet dieſer Schwierigkeit auf folgende Weiſe: Der Glauben an Gottes Wohlgefallen an der Moralität des Menſchen, und der Glauben an die Erlöſung, gehören allerdings zum ſeligmachenden Glauben nothwendig zuſammen. Die Nothwendigkeit der Verbindung beyder aber läßt ſich nur einſehen, wenn einer ſich aus dem andern ableitenl äßt. Entweder der Glaube an die Erlöſung hat den guten Lebenswandel, oder der gute Lebenswandel hat den Glauben an die Erlöſung zur nothwendigen Folge. Im erſtern Falle entſteht ein Widerſtreit zwiſchen der geoffenbarten Religion und der Vernunft, der gar nicht zu ſchlichten iſt. Denn hier wird der Glaube an die Erlöſung als eine myſtiſche Kraft vorgeſtellt, und dabey läuft es mit der Glückſeligkeit der Menſchen im Verhältniße zu ihrer moraliſchen Würdigkeit auf einen unbedingten Rathſchluß Gottes hinaus. Gott wollte, daß diejenigen ſelig werden ſollten, welche den Glauben an die Erlöſung hätten; Andere nicht. Dieſe Vorſtellungsart kann ſich vor dem Tribunale der Vernunft auf keine Weiſe rechtfertigen, ungeachtet ſie ehedem in der chriſtlichen Kirche die herſchende war,

und

und es zum Theile noch jetzt iſt; daher man ſogar auf den Wahn gerieth, es ſey ein frommes Werk, die Ungläubigen mit Feuer und Schwerdt zum Chriſtenthum zu bekehren, weil man ihnen und ihren Nachkommen dadurch die Seligkeit verſchaffe. Man muß ſich folglich zu dem entgegenſtehenden Satze bekennen: Der gute Lebenswandel hat den Glauben an die Erlöſung zur nothwendigen Folge. Daß dieſe Vorausſetzung die richtige ſey, erhellt auch daraus, daß, wenn die hiſtoriſche Erkentniß von einer Genugthuung für die Sünde bey Gott zum Offenbarungsglauben, der gute Lebenswandel aber als zweyte Bedingung der Seligkeit zum rein moraliſchen Glauben der Vernunft, gehört, dieſer vor jenem hergehen müſſe; denn kein vernünftiger Menſch kann ſich doch ſelbſt überzeugen, daß der bloße Offenbarungsglauben an Erlöſung hinreichend ſey, ihn von der Sündenſchuld zu befreyen. Ferner: Der Glaube an eine ſtellvertretende Genugthuung für die Menſchen bey Gott iſt bloß für den theoretiſchen Begriff der Möglichkeit der Seligkeit nothwendig, d. i. wir können die Entſündigung vor dem göttlichen Richter uns nicht anders theoretiſch begreiflich machen. Hingegen die Nothwendigkeit des guten Lebenswandels, als das zweyte Princip

cip zur Seligkeit, iſt praktiſch und rein moraliſch. Das ſich hierauf beziehende Gebot iſt unbedingt. Der Menſch muß alſo von der moraliſchen Beſſerung des Lebens anfangen, als der oberſten Bedingung, unter welcher allein ein ſelig machender Glaube ſtatt finden kann. Der Offenbarungsglaube hingegen als ein hiſtoriſcher fängt mit Recht von der ſtellvertretenden Genugthuung für die Menſchen bey Gott an. Weil er aber das Vehikel des reinen Religionsglaubens der Vernunft iſt, in welchem letztern der eigentliche Zweck liegt; ſo muß bey den Menſchen das Princip des Thuns den Anfang machen, und das des Wiſſens oder des theoretiſchen Glaubens nur die Befeſtigung und Vollendung jenes bewirken. Nach dieſer Erörterung laſſen ſich auch die Vorwürfe leicht beurtheilen und würdigen, welche in Anſehung dieſes Puncts von jeher den Philoſophen von den dogmatiſchen Theologen, und umgekehrt dieſen von jenen gemacht ſind. Diejenigen, welche den Glauben an die Erlöſung zur oberſten Religionsbedingung machen, rechnen dieſen Glauben zur Religionspflicht; denn eine Pflicht überhaupt muß doch in aller Religion das Erſte ſeyn; dagegen den Glauben an das Wohlgefallen Gottes an dem guten Lebenswandel der Menſchen, ſofern dieſer alsdenn

von einem höhern Einfluße bewirkt vorgeſtellt wird, rechnen ſie zur Gnade. Dies erklären die Philoſophen für verkehrt, und nennen es gottesdienſtlichen Aberglauben. Diejenigen, welche die Nothwendigkeit des guten Lebenswandels zur oberſten Religionsbedingung machen, erklären die höhere Genugthuung wegen der Sünde bey Gott für eine bloße Gnadenſache, und machen den guten Lebenswandel zur Bedingung derſelben. Der Menſch muß moraliſch gut handeln, wenn er auf die Gnade Gottes Anſpruch machen will. Das nennen die Theologen naturaliſtiſchen Unglauben, welchen Namen dieſe Vorſtellungsart aber ſo wenig verdient, daß ſie im Gegentheil der einzige wahre Religionsglaube iſt, der für die Vernunft gültig ſeyn kann.

## §. 2213.

Nachdem die Natur der wahren Vernunftreligion und ihr Verhältniß zur geoffenbarten Religion beſtimt iſt, iſt noch das hiſtoriſche Problem übrig: Wie es von jeher mit derſelben unter den Menſchen ſtand, und wie es dermalen im Allgemeinen damit ſtehe? Es iſt ein eigenthümliches Merkmal des poſitiven Kirchenglaubens als ſolchen,

daß

daß er wandelbar und veränderlich iſt, und ein Princip in ſich enthalten muß, dereinſt ganz mit der reinen Vernunftreligion vereinigt zu werden. So lange dies nicht geſchehen iſt, kann man eine Kirche, die auf einem hiſtoriſchen Offenbarungsglauben beruht, eine ſtreitende Kirche nennen; denn ſie muß es ſich immer gefallen laſſen, daß ihre Lehrſätze angefochten werden, eben weil ſie wandelbar und veränderlich ſind, und ſie muß alſo auch immer zum Streite gegen dieſe Anfechtung bereit und gerüſtet ſeyn; weßwegen auch die Polemik vorzugsweiſe zu einer beſonderen theologiſchen Diſciplin erhoben wurde. Sie wird erſt dann triumphirende Kirche, wenn ſie ganz zu dem rein moraliſchen Religionsglauben übergegangen iſt. Aus dieſem Geſichtspuncte betrachtet iſt die Geſchichte aller poſitiven Religionen die Geſchichte ſtreitender Kirchen, deren eine die andere verdrängte. Die heydniſchen Religionen können hier nicht intereſſiren. In dieſen erſcheint die Gottheit nur als ein menſchenähnlicher Deſpot, der nur durch äußere Ehrenbezeugung, knechtiſche Gebräuche, Opfer, Feſte, Spiele, geſchmeichelt, oder auch verſöhnt ſeyn will, damit er den Menſchen kein Leid zufüge. Daß bey der Religion alles auf moraliſchen Dienſt der

Gottheit ankomme, davon hatten die Völker des Alterthums, und haben die neuern heydniſchen Völker kaum eine ſchwache Ahndung. Man kann dieſes alſo das Zeitalter der Kindheit des religiöſen Menſchengeſchlechts nennen, wo die Menſchen zwar Religionsgegenſtände überhaupt kannten oder kennen, aber von dieſen nur rohe ſinnliche und falſche Begriffe hegen. Die erſte Religion, von welcher die Geſchichte meldet, und die für die gegenwärtige Forſchung wichtig ſeyn mag, iſt die Jüdiſche. Sie hat zwar vor den heydniſchen nicht ſo viel voraus, als man ſich gemeiniglich einbildet; aber ſie iſt doch dadurch höchſt merkwürdig, weil ſie zunächſt vor der chriſtlichen hergieng, und die natürliche hiſtoriſche Urſache der Entſtehung dieſer wurde. Als Kirche betrachtet iſt das Judenthum mehr ein politiſches Inſtitut, als eine moraliſche Religionsverfaſſung. Die Gebote desſelben betreffen bloß äußere Handlungen und Gebräuche, und ſind von der Beſchaffenheit, daß auch jeder weltliche Regent ſie als Zwangsgeſetze vorſchreiben könte. Die zehn Gebote ſind zwar ethiſch vor der Vernunft, oder die Vernunft erkennt ſie als moraliſche Pflichten; aber in der jüdiſchen Religion wird bloß auf äußere Beobachtung derſelben gedrungen, nicht auf die rein moraliſche

liſche Geſinnung. Alle Folgen der Erfüllung oder Uebertretung der Gebote des Judenthums ſind auf das gegenwärtige Leben beſchränkt. Die Propheten verſprechen den Frommen zeitlichen Seegen Gottes, und drohen den Laſterhaften mit zeitlicher Strafe. Ohne einen Glauben an einen künftigen Zuſtand moraliſcher Vergeltung findet aber kein wahrer Religionsglauben ſtatt. Der Geſetzgeber der Juden, wiewohl er als Gott ſelbſt vom Muſes vorgeſtellt wird, ſcheint auf den Zuſammenhang der Erfüllung oder Uebertretung ſeiner Gebote mit einem künftigen Zuſtande gar nicht haben Rückſicht nehmen zu wollen, zum Beweiſe, daß er nur einen politiſchen Stat in der Form einer Theokratie, nicht eine moraliſche Kirche bey den Juden zu ſtiften den Zweck hatte. Das Judenthum ſchließt endlich das ganze übrige Menſchengeſchlecht von ſeiner Gemeinſchaft aus. Es betrachtet ſeine Glieder als ein von Gott auserwähltes Volk, das ſich durch ihm von Gott ertheilte Vorrechte auszeichne, welche nie die Vorrechte anderer Völker ſeyn oder werden könten. Die Geſchichte deſſelben macht alſo nicht einmal eine zum Zuſtande der allgemeinen Kirche gehörige Epoche aus; da es kein Princip in ſich hatte, je die allgemeine Kirche zu werden, noch we-

niger ſie ſelbſt war. Die Geſchichte eines Offenbarungsglaubens, der ein Princip hat, allgemeine Kirche zu werden, muß demnach vom Urſprunge des Chriſtenthums anheben, das auf einer ganz neuen Grundlage erbaut war, und daher eine totale Revolution in dem religiöſen Zuſtande des größten Theils der Menſchheit nach und nach bewirkte. Das Factum der Stiftung des Chriſtenthums iſt im Weſentlichen dieſes: Jeſus, der Lehrer des Evangeliums, kündigt ſich als einen überirdiſchen vom Himmel Geſandten an. Er ſchafft, wie es einer ſolchen Sendung würdig war, den Wahn ab, daß man durch äußere Gebräuche der Gottheit diene, und erklärt den moraliſchen Glauben für den allein ſelig machenden. Nachdem er durch ſeine Lehre, ſein Leben bis zu ſeinem unverſchuldeten und zugleich verdienſtlichen Tode, in ſeiner Perſon ein Urbild der Gott wohlgefälligen Menſchheit dargeſtellt hat, kehrt er wieder zum Himmel zurück. Seinen Jüngern läßt er ſeinen Willen mündlich zurück. Er ſagt ihnen, daß die Erinnerung an ſeine Lehre, Beyſpiel, ſein Verdienſt, Wirkungen der Gnade bey einem ernſtlich moraliſchen Wandel für ſie haben ſolle. In dieſem Sinne werde er bey ſeinen Jüngern bleiben bis an der Welt Ende.

So-

Sowohl dieſe Thatſachen, als auch andere noch dahin gehörige, z. B. von der Auferſtehung Chriſti, von der Himmelfahrt, von den Wundern, wodurch die Autenthicität jener Thatſachen bewährt wird, machen den chriſtlichen religiöſen Geſchichts- und Offenbarungsglauben aus. Dieſe müſſen ſowohl durch Gelehrſamkeit beurkundet, als auch ihrer Bedeutung nach beſtimt und geſichert werden. Jene neue von Chriſtus verkündigte Religion hat ſich als Offenbarungsglauben verbreitet, wiewohl ſie nicht gleich anfangs das war, was ſie hätte ſeyn ſollen, und es in den nächſtfolgenden Jahrhunderten noch weniger geweſen iſt. Die ältere Kirchengeſchichte, und noch mehr die des Mittelalters zeigen, daß man immer noch die Natur eines wahren Religionsglaubens verkannte; daher man auf theoretiſche Lehren und den Glauben an dieſelben einen ſo hohen Werth legte, und Menſchen verketzerte, oft mit dem Tode beſtrafte, die ſich von der Wahrheit jener Lehren keine Ueberzeugung abgewinnen konten. So lange dies geſchah, und man nicht einſah, daß alle wahre Religioſität auf Sittlichkeit des Herzens hinauslaufe, konte ſelbſt die chriſtliche Kirche ſich nicht für die wahre halten, und wenn ſie es that, war es eine ungegründete Anmaaßung. Man erwäge nur den

Zuſtand des Papismus vor der Reformation, und nur die einzige papiſtiſche Lehre vom Ablaße. Welch' eine gotteslaͤſterliche Idee iſt das behauptete Recht der Kirche, die Befreyung des Menſchen von einer moͤglichen kuͤnftigen Suͤndenſchuld fuͤr bares Geld im Namen Gottes verkaufen zu koͤnnen, damit es dem Oberhaupte der Kirche nicht an Mitteln zur aͤrgerlichſten Schwelgerey fehle! Eine ſo enorme Ausartung der Religionslehre mußte nothwendig endlich die geſunde Vernunft empoͤren und die entſcheidende Religionskriſis durch die Reformation herbeyfuͤhren. Nach der Reformation hat ſich das proteſtantiſche Chriſtenthum, und auch das katholiſche, wiewohl dieſes in ungleich groͤßerer Entfernung, dem Begriffe der wahren Kirche immer mehr genaͤhert, und man kann ſicher behaupten, daß das achtzehnte Jahrhundert, hauptſaͤchlich in der letzteren Haͤlfte, ein helleres Licht in Religionsſachen errungen habe, als irgend eines der vorhergehenden. Daß das heutige proteſtantiſche Chriſtenthum der Vernunftreligion entſpricht, und die Anlage enthaͤlt, dereinſt in eine rein moraliſche Religion uͤberzugehn, kann man ſchon aus folgenden Merkmalen deſſelben auf's deutlichſte erkennen. 1. Es hat den Grundſatz billiger Beſcheidenheit des Urtheils uͤber die Bibel, ſofern ſie goͤttliche Offen-

Offenbarung heißt, angenommen. Es hält alſo nicht jeden Buchſtab der Bibel für göttlich; es unterſcheidet das Hiſtoriſche und Theoretiſche gänzlich von dem Praktiſchen, und geſtattet über jenes ein freyes Urtheil; ſogar die ſo wichtige Frage: ob und wie die Bibel durch Inſpiration geoffenbart ſey, von deren Entſcheidung Alles abhängt, überläßt es Jedem nach ſeiner Einſicht und Ueberzeugung zu beantworten; es dringt alſo Niemanden den Glauben an die Göttlichkeit der Offenbarung auf, und zwingt nicht dazu. Der politiſche Stat darf dieſe liberale religiöſe Denkart nicht hindern und unterdrükken, wiewohl er Maaßregeln anwenden kann, damit nicht die Freyheit des Urtheils in Frechheit und Muthwillen ausſchweife. Freylich iſt das obige Merkmal des heutigen Zuſtandes des proteſtantiſchen Chriſtenthums nicht überall auf gleiche Weiſe ſichtbar; aber es iſt es doch in mehreren Ländern, z. B. im nördlichen Deutſchland, und es iſt zu hoffen, daß die vernünftige Religionscultur immer ſteigen, und ſich weiter ausbreiten werde.

II. Das proteſtantiſche Chriſtenthum erklärt den Glauben an die Erlöſung nicht für den allein ſelig machenden; es ſetzt vielmehr das Weſen der Religion, wie es die Vernunft verlangt, in die Moralität, und nimt nur unter Bedingung derſelben den Glauben an

die Erlöſung als Gnadenmittel der Seligkeit zu Hülfe. Hierdurch wird es insbeſondere fähig, mit der rein moraliſchen Religion nach und nach in Eins zuſammen zu fließen. III. Den äußern Cultus, Cäremonien und Gebräuche, betrachtet das proteſtantiſche Chriſtenthum bloß als Vehikel zur Beförderung der Sittlichkeit oder des wahren Gottesdienſtes; es ſchränkt aber keinesweges die Religioſität auf jenen allein ein, ſondern eifert gegen dieſen Wahn, und fodert von dem wahrhaft religiöſen Menſchen als nothwendig nur die Hauptſache, reine und lautere Geſinnung des Herzens, Verehrung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit. IV. Endlich ein rühmliches Merkmal des proteſtantiſchen Chriſtenthums, und ein Beweis ſeiner Fähigkeit, dereinſt eine unwandelbare allgemeine Kirche zu bilden, iſt, daß es Toleranz lehrt und übet. Der proteſtantiſche Chriſt darf nicht jeden andern Religionsverwandten als ſeinen natürlichen Feind anſehen; er hält ſich für mit dem ganzen Menſchengeſchlechte verbrüdert. Der Jude iſt ihm ſo werth, wie der Mohammedaner und Heyde, der eine Sectirer, wie der andere, vorausgeſetzt, daß ſie rechtſchaffene Menſchen ſind. Sein Symbol iſt: Wir dienen alle Einem Gotte; jeder dient ihm freylich auf ſeine Weiſe; aber

wir

wir ſind zufrieden, wenn wir nur in der Hauptſache, in der Uebung der Pflicht, uͤbereinſtimmen. Selbſt der unmoraliſche Menſch kann zwar nie ſeine Billigung und Achtung erwerben; aber hat doch Anſpruch auf ſeine Schonung und Huͤlfleiſtung. Die Voͤlker demnach, welche auch durch ihre poſitive Religion zu einer ſo vernuͤnftigen religioͤſen Art zu denken und zu handeln angeleitet werden, haben große Urſache, ſich ihres Looſes zu freuen. Sie haben auch große Urſache, dies theuer errungene Kleinod zu bewahren. So ſehr jedes Individuum derſelben, das auf die religioͤſe Cultur unmittelbaren oder mittelbaren, naͤhern oder entferntern Einfluß hat, verhuͤten muß, daß ihre Mitbuͤrger nicht wieder in Dummheit, Aberglauben und religioͤſen Wahn zuruͤckſinken; ſo ſehr muß es auch verhuͤten, daß die Religionsfreyheit nicht Zuͤgelloſigkeit, frevelhafte Spoͤtterey, Unſittlichkeit erzeuge und beguͤnſtige. Dem Religionslehrer iſt auch die empiriſch-praktiſche Regel zu empfehlen, daß er den religioͤſen Offenbarungsglauben ſo lange in ſeiner Autoritaͤt erhalte und nicht vernachlaͤſſige, als diejenigen, welche er zu bilden hat, noch eines ſolchen Vehikels beduͤrfen. Der Lehrer auf einer Univerſitaͤt hat hierin ganz andere Maximen der Klugheit zu befolgen, als der Prediger

in einer Stadt, und dieſer wiederum andere, als der Prediger auf dem Lande. Nur der Sittlichkeit dürfen Alle nichts vergeben.

§. 2214.

Auch mehrere einzelne Abhandlungen Kant's über Gegenſtände der Philoſophie haben für die Wiſſenſchaft ein ſehr hohes Intereſſe, und keine derſelben darf dem Freunde dieſer völlig gleichgültig ſeyn. Unter den älteren, die vor der Erſcheinung ſeiner neuern kritiſchen Werke von ihm verfaßt und herausgegeben ſind, ſind die wichtigſten ſeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels, ſeine Beobachtungen über das Schöne und Erhabene; über die Menſchenraçen; und der (ehedem von ihm dafür gehaltene) einzig mögliche Beweis des Daſeyns Gottes. Der letztere iſt in ſeinen Hauptmomenten dieſer: Alles Mögliche iſt in dem Wirklichen entweder als eine Beſtimmung oder als eine Folge gegeben. Ohne ein Wirkliches überhaupt könte alſo kein Mögliches gedacht werden. Dasjenige Wirkliche, deßen Aufhebung alle Möglichkeit aufhebt, iſt ſchlechthin nothwendig. Nun iſt aber die Welt eine ſolche Wirklichkeit nicht. Sie iſt in ihrem Daſeyn

ſeyn und ihren Eigenſchaften zufällig und veränderlich, und könte alſo aufgehoben werden, ohne daß damit zugleich alle Möglichkeit aufgehoben würde. Es muß demnach eine abſolute Wirklichkeit exiſtiren, die in ihrem Daſeyn und ihren Eigenſchaften ſchlechthin nothwendig iſt, alſo nicht aufgehoben werden kann, und dieſe iſt Gott. Durch die Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft hat auch dieſer Beweis des Daſeyns Gottes ſeine Gültigkeit verloren. Dieſe beruht auf der Vorausſetzung, daß die Welt in ihrem Daſeyn zufällig und veränderlich ſey, was ſich zwar wohl von der Sinnenwelt, nach den ſubjectiven Geſetzen unſers Erkentnißvermögens, aber nicht von der Welt als Dinge an ſich behaupten läßt. Von den neueren Abhandlungen will ich hier nur vorzugsweiſe des Verſuchs über das Mislingen aller Theodicäen erwähnen. Kant zeigt darin die Gründe, warum keine Theodicäe befriedigend ſey, und dieſer Gegenſtand überall nicht durch Vernunft auf eine ihr völlig genugthuende Art erklärt werden könne. Aber vielleicht iſt es eben dies Problem, deßen Unauflösbarkeit aus Kantiſchen Principien auf die Schwäche des Kantiſchen Syſtems, ſo wie des moraliſchen Theismus überhaupt, hinweiſt. In einigen der neueſten Aufſätze

Kant's

Kant's bemerkt man, nicht ohne eine wehmüthige Empfindung über die Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur, eine gewiße Unordnung und Ermattung der Denkkraft, die eine Folge des zunehmenden Alters bey dem ehrwürdigen Greiſe iſt.

Die Schriften Kant's, welche als Quellen ſeiner Philoſophie betrachtet werden müſſen, ſind folgende: Kritik der reinen Vernunft; Riga 1781. 8. Zweyte verbeſſerte Auflage ebendaſ. 1787. Nach dieſer ſind die folgenden Ausgaben abgedruckt. — Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können; Riga 1783. 8. — Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten; Riga 1783. 8. — Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft; ebendaſ. 1786. — Kritik der praktiſchen Vernunft; ebend. 1788. — Kritik der Urtheilskraft; Berlin 1790. — Die Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft; Königsberg 1793. — Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre; ebendaſ. 1796 8. — Metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre; ebendaſ. 1797. 8. Dieſelbe Ausgabe der Rechtslehre und der Tugendlehre zuſammen unter dem Titel: Die Metaphyſik der Sitten in zwey Theilen; ebendaſ. 1797. 8. – Anthropologie; ebendaſ. 1799 — Eine lateiniſche Ueberſetzung, die aber höchſt mangelhaft iſt, und nur die kritiſchen Werke enthält, iſt folgende: *Immanuelis Kantii* Opera ad philoſophiam criticam. Vertit latine *Fridericus Gottlob Born.* Vol. III; Lipſ.

Lipſ. 1796. 97. 8 Eine treffliche lateiniſche Ueberſetzung der metaphyſiſchen Rechtslehre haben wir dagegen von Hrn. König erhalten; ſo wie auch eine ſehr gut gerathene Probe einer lateiniſchen Ueberſetzung der Prolegomenen von Hrn. Kunhardt. Die älteren Schriften Kant's und ſeine zerſtreuten Aufſätze ſind geſammelt unter dem Titel: J. Kant's ſämtliche Schriften; Königsberg und Leipzig 1797 98. 4 B. 8. Eine neue Ausgabe derſelben, von Kant ſelbſt durchgeſehen, hat Hr. Prof. Tieftrunk beſorgt.

## §. 2215.

Die Kritik der reinen Vernunft blieb nach ihrer erſten Erſcheinung eine Zeitlang unbemerkt, und der größere Theil ſelbſt des philoſophiſchen Publicums, der ſich in ſeinem Elekticismus gefiel, ahndete die Revolution der Philoſophie nicht, die bald hernach durch dieſelbe und die auf ſie folgenden Kantiſchen Werke bewirkt wurde. Die allgemeinere Aufmerkſamkeit ward zuerſt auf ſie hingelenkt durch eine treffliche Analyſe ihres Inhalts in der allgemeinen Literaturzeitung, und durch Reinhold's Briefe über die Kantiſche Philoſophie im Deutſchen Merkur. In dieſen letztern wurden theils der bisherige Zuſtand der Philoſophie, ihre Mängel und Bedürfniße, mit Deutlichkeit

und Eleganz dargeſtellt; theils verſuchte R. zu zeigen, daß jenen Mängeln und Bedürfnißen durch die Kantiſche Kritik abgeholfen und genug gethan werde. Der Enthuſiasmus für das neue Syſtem, welchen R. und mit ihm mehr andere vorzügliche Köpfe ausdrückten, gewann ihm zahlreichere Anhänger, und munterte wenigſtens auf, dasſelbe zu ſtudiren. Es kam anfangs nicht ſowohl auf Prüfung des Syſtems an, als vielmehr nur auf das richtige Verſtändniß desſelben. Was das letztere betrifft, ſo boten nicht nur die Gegenſtände ſelbſt viele Schwierigkeiten dar, zumal zu einer Zeit, da das Populariſiren philoſophiſcher Lehren, welches zur Mode geworden war, die Köpfe vom angeſtrengtern Denken und von wiſſenſchaftlicher Genauigkeit und Subtilität entwöhnt hatte; ſondern auch die ganze Kantiſche Darſtellungsmanier, die neue Terminologie, mußten das richtige Auffaſſen der in den Kantiſchen Werken zum Grunde liegenden originalen philoſophiſchen Anſicht gar ſehr erſchweren. Wirklich offenbarten ſich auch eine Menge Misverſtändniße in den Schriften derer, welche zuerſt als Gegner der Kantiſchen Philoſophie auftraten; ſo daß faſt alle Beſtreitung oder Widerlegung dieſer von Seiten Kant's und ſeiner Anhänger darauf hinauslief,

daß

daß die Einwürfe der Gegner auf Misverſtändnißen beruhten. Nach und nach wurde inzwiſchen der Sinn des Syſtems immer klarer; man gieng von dem Bemühen des bloßen Verſtehens, und von dem Streite über Verſtehn und Misverſtehn desſelben, zu einer ruhigeren unbefangeneren Beurtheilung fort; und es offenbarten ſich den philoſophiſchen Forſchern auch bey ihm ſchwache Seiten, die man im erſten frohen Triumpfe über das endlich gefundene Kleinod der Wahrheit gar nicht bemerkt, gar nicht vermuthet hatte. Die Achtung für den philoſophiſchen Geiſt des Urhebers der Kritik der reinen Vernunft hatte jedoch bey ſeinen Schülern einen ſo hohen Grad erreicht, daß ſie ihn kaum eines Irrthums fähig hielten; ſie befürchteten noch immer bloße Misverſtändniße, und wagten es nicht, ſich ihre eigene Skepſis recht zu verdeutlichen, oder gar damit laut zu werden. Im Gegentheile, ſie ſuchten jene Schwächen des Kantiſchen Syſtems wegzuvernünfteln, oder dieſelben auf irgend eine Art zu bemänteln, oder ſie beruhigten ſich bey dem, was ihnen unleugbar wahr ſchien, und erwarteten die Aufklärung und Begründung deßen, was noch der Aufklärung und Begründung bedurfte, von der weiteren Entwickelung und Vervoll-

kom-

kommung des Syſtems. Ein Grund gegen die Kantiſche Philoſophie, auf welchen ſich die meiſten Einwürſe der Widerſacher im Weſentlichen bezogen, war, daß ſie den Idealismus lehre, alle objective Realität aufhebe, und die geſamte menſchliche Erkentniß in ſubjectiven Schein verwandle. Die Kantiſche Schule erwehrte ſich dieſes Arguments anfangs durch die Unterſcheidung zwiſchen dem gemein ſo genannten Idealismus, und dem von ihr ſogenannten transſcendentalen Idealismus. Das Kantiſche Syſtem ſolle bloß behaupten, daß die Erkentnißprincipien in der menſchlichen Vernunft gegeben ſeyn, daß alſo von dieſen die Möglichkeit und Gültigkeit der Realerkentniß abhänge, und inſofern der Verſtand der Natur ihre Geſetze vorſchreibe, nicht aber umgkehrt die Natur dieſelben dem Verſtande offenbare; allein die Realität ſelbſt, welche nach den Principien der Vernunft erkannt werde, ſey keinesweges ſubjectiv gegeben, ſondern ſey in dem Dinge an ſich auſſer uns und unabhängig von uns enthalten, wiewohl dieſes Ding an ſich für unſere Erkentniß = X ſey. Die Objectivität der Erfahrung ihrem Realgrunde nach ſolle alſo nicht durch das Kantiſche Syſtem aufgehoben werden; und damit falle der Vorwurf weg, daß es idealiſtiſch im gemeinen Sinne

des

des Wortes ſey. Die Gegner fanden zwar auch die Unterſcheidung des gemeinen und transſcendentalen Idealismus logiſch gegründet, nur nicht ihre Skepſis dadurch beſchwichtigt; das Ding an ſich war genau beſehen unvorſtellbar; ſie wurden indeßen durch die Kantianer überſchrieen, das Ding an ſich ſey eben deßhalb Ding an ſich, weil es unvorſtellbar ſey; es ſey nichts deſto weniger = X und nicht = O. Reinhold glaubte der Kantiſchen Philoſophie hierbey zu Hülfe kommen, und ſie von einer Seite, wo ſie mangelhaft ſchien, ergänzen zu können. Die Kritik der reinen Vernunft hebt gleich mit den Principien der ſinnlichen Anſchauung an, und ſchreitet von dieſen zu den Principien der Begriffe und Urtheile. Die Anſchauungen aber und die Begriffe und Urtheile ſtehen unter dem gemeinſchaftlichen Gattungsbegriffe der Vorſtellung. Dieſer war von Kant vorausgeſetzt, aber nicht entwickelt worden, und doch ſchien eine Entwickelung deſſelben im Geiſte der Kritik der reinen Vernunft und in Verbindung mit derſelben nöthig zu ſeyn, um dieſe zu verdeutlichen. Die Unterſuchung verſprach auch, die Objectivität der Dinge auſſer Zweifel zu ſetzen, und das Verhältniß des Dinges an ſich zu unſerer Erkentniß völlig aufzuhellen. Reinhold gab alſo eine neue Theorie des Vor-

Vorſtellungsvermögens heraus, die er zugleich als eine Elementarphiloſophie aufſtellte. Bey der Vorſtellung laſſen ſich im Bewußtſeyn unterſcheiden ein vorſtellendes Subject, ein vorgeſtelltes Object, und die Vorſtellung (Idee) in uns ſelbſt. Die Idee in uns muß etwas enthalten, was ſich auf das Object auſſer uns bezieht und dieſem correſpondirt, einen Gehalt, der nothwendig überhaupt ein Mannichfaltiges ſeyn muß. Die Idee muß aber auch etwas enthalten, was ſich nothwendig auf das Subject bezieht, und den Stoff mit dem Subjecte in Verbindung ſetzt, eine Form, die nothwendig Einheit ſeyn muß. Die Vorſtellung entſteht alſo dadurch, daß die Form der Einheit des Bewußtſeyns auf einen gegebenen mannichfaltigen Stoff bezogen wird. Auſſer dieſer Beſtimmung des Begriffes der Vorſtellung überhaupt, iſt die Reinholdiſche Theorie des Vorſtellungsvermögens nur als ein Commentar zu der Kantiſchen Elementarlehre in der Kritik der reinen Vernunft zu betrachten. Dieſes Werk Reinhold's, damals ſehr beliebten Lehrers der Philoſophie zu Jena, erregte groſſes Aufſehen, und ward anfangs enthuſiaſtiſch bewundert. Aber bey genauerer Unterſuchung war nichts dadurch gewonnen; vielmehr war der dem Kantiſchen Syſteme angeſchuldigte Idealismus

mus dadurch noch auffallender geworden. In einer geiſtvollen und ſcharfſinnigen Schrift: Aeneſidemus, oder über die Fundamente der Reinholdiſchen Elementarphiloſophie, ward dargethan, daß dieſe angebliche Elementarphiloſophie ihre Anſprüche nicht bewähren könne, und daß aus dem Begriffe der Vorſtellung die Realität der Objecte nicht erwieſen ſey, da die Vorſtellung freylich auf ein Object ſich zu beziehen ſcheine, aber auch nur ſcheine, und es eben zweifelhaft ſey, ob dieſes einen bloß ſubjectiven oder objectiven Grund habe. Reinhold, ein edler unparteyiſcher Wahrheitsforſcher, hat auch ſpäterhin ſelbſt die Unzulänglichkeit ſeiner neuen Theorie des Vorſtellungsvermögens für den beabſichtigten Zweck anerkannt.

S. Reinhold's Briefe über die Kantiſche Philoſophie. Th. I 1790. Der folgende betrifft die praktiſche Philoſophie. — Ebendeſſ. Verſuch einer neuen Theorie des Vorſtellungsvermögens; Jena 1789; neu abgedruckt 1795. — Ebendeſſ. Beyträge zur Berichtigung bisheriger Misverſtändniße der Philoſophen; Jena 1790. — Ebenderſ. Ueber das Fundament des philoſophiſchen Wiſſens; Jena 1791. — Aeneſidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold gelieferten Elementarphiloſophie 1792.

§. 2216.

Je allgemeiner und ſtrenger die Prüfung des Kantiſchen Syſtems nicht bloß in ſeinem theoretiſchen, ſondern nun auch in ſeinem praktiſchen Theile wurde; deſto lauter und kräftiger wurden auch die Einwürfe der Gegenpartey, und deſto ſchwerer ward den Anhängern deſſelben ihre Widerlegung. Man kann die dem Kantiſchen Syſteme, zum Theile von ſeinen ehemaligen eifrigſten Vertheidigern, vorgeworfenen Mängel auf folgende Hauptmomente zurückführen. I. Auch nach der Kantiſchen Unterſuchung im Felde der theoretiſchen Speculation bleibt die Skepſis übrig, wie der Zuſammenhang unſerer Erkentniß mit Dingen an ſich zu erklären ſey; da einerſeits der Idealism der philoſophirenden Vernunft nicht genug thut, andererſeits der Realism, als das entgegengeſetzte Syſtem, durch die kritiſche Philoſophie ganz aufgehoben wird. Kant poſtulirt zwar ein Ding an ſich; aber dies iſt ein ganz leerer und nichtiger Begriff, der durch die von ihm zugleich angenommenen Erkentnißprincipien ſchlechthin vernichtet wird, ſo daß in dieſem Puncte das Kantiſche Syſtem mit ſich ſelbſt im Widerſpruche ſteht. Nach Kant ſind Raum, Zeit, Größe, Realität, Subſtanz und Accidens,

Cauſalität, Gemeinſchaft von Theilen zum Ganzen, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit, Nichtwirklichkeit, Nothwendigkeit, Zufälligkeit, Weſen, Schein, Kraft, Thun, Leiden, Ruhe, ſubjective Principien unſerer Sinnlichkeit und unſers Verſtandes, die keinesweges den Dingen objectiv angehören. Was iſt alſo das Ding an ſich, welches Kant poſtulirt, und auf welchem in ſeinem Syſteme ſo viel beruht, wie die von ihm behauptete objective Realität der Erkentniß, die Erklärung der Freyheit, die Auflöſung der kosmologiſchen Antinomieen der Vernunft, wenn es objectiv nirgends und niemals iſt, wenn es keine Größe, keine Realität hat, weder Subſtanz noch Accidens, weder Urſache noch Wirkung, weder Theil noch Ganzes, weder möglich noch unmöglich, weder poſitiv noch negativ, weder nothwendig noch zufällig; wenn es nicht Weſen, nicht Schein iſt; wenn es nichts thut, nichts leidet, auch nicht in Ruhe iſt? Dieſe Frage kann gar nicht beantwortet, und nur durch einen Machtſpruch abgelehnt werden. II. In dem Kantiſchen Syſteme der Philoſophie wird abſolute ſyſtematiſche Einheit und Vollendung vermißt. In der theoretiſchen Philoſophie findet eine weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen Denken und Wiſſen ſtatt, die ſich auf die letzten Prin-

cipien beyder erſtreckt. Gleichwohl muß Denken und Wiſſen nothwendig verbunden ſeyn, und in einem und demſelben Subjecte, einer und derſelben Vernunft, ſeinen Grund haben. Kant hat freylich höchſte Grundſätze für das Denken und Wiſſen angegeben; aber er hat ſie nur neben einander geſtellt, ohne den Grund ihrer Verbindung zu zeigen, und die Frage bleibt übrig: wie beyde in einem und demſelben abſoluten Ich zu vereinigen ſind? Daß das oberſte Princip im Ich gegeben ſeyn müſſe, iſt einleuchtend; es muß folglich ein Grundſatz exiſtiren, der noch über den bisher aufgeſtellten Grundſätzen des Denkens und Wiſſens ſteht, und aus welchem ſich dieſe, wie aus einer gemeinſchaftlichen Quelle, herleiten laſſen. Dieſes höchſte Princip des Denkens und Wiſſens mußte als noch unentſchieden erſt durch weitere Reflexion herausgebracht werden. Auf dieſen Mangel des Kantiſchen Syſtems machten insbeſondre der Verfaſſer des Aeneſidemus und Salomon Maimon aufmerkſam. Der letztere zeigte auch, daß Kant in der Entwickelung der Erkentnißprincipien ſich nur in einem Cirkel herumdrehe, ohne das Syſtem der Principien des Wiſſens in ſeiner Vollendung darzuſtellen und zu begründen. Er legt die logiſchen Urtheilsformen zum

Grun-

Grunde, und deducirt aus ihnen die Kategorieen; anſtatt daß er umgekehrt die logiſchen Urtheilsformen aus den Kategorieen hätte deduciren müſſen; denn jene werden erſt durch dieſe möglich, da die Kategorieen die Principien aller möglichen Syntheſis, folglich auch aller möglichen Urtheilsformen ſind. Ferner die logiſchen Urtheilsformen beziehen ſich bloß auf das Denken; die Kategorieen ſollen hingegen conſtitutive Principien der Realerkentniß ſeyn. Wie hängen beyde ſo zuſammen, daß ſie ſpecifiſch verſchieden ſind, und doch durch einander begründet werden? Wollte man auch die Urtheilsformen aus den bloßen Kategorieen deduciren, ſo wäre erſtlich nicht einzuſehen, wie bloß logiſche Formen aus den Kategorieen als Realprincipien hervorgehen können; und zweytens nicht, woher nun die Kategorieen ſelbſt deducirt werden ſollten. Dazu komt, daß die Einheit und Vollendung eines wiſſenſchaftlichen Vernunftſyſtems hauptſächlich erfodert, die praktiſche Philoſophie mit der theoretiſchen in Einem Principe zu vereinigen. Wie iſt bey den verſchiedenen Vermögen, die ſich im Bewußtſeyn offenbaren, die Einheit möglich, und wiederum, wie iſt in dieſer Einheit des abſoluten Ich die Verſchiedenheit der Vermögen möglich? Alle dieſe Puncte, deren

Erörterung erſt über die geſamte Transſcendentalphiloſophie das wahre Licht verbreitet, und die nöthigen Schlußſteine dazu geliefert haben würde, waren von Kant nicht erörtert worden. Dieſer hat beyde Hauptvermögen des menſchlichen Gemüths, die theoretiſche und die praktiſche Vernunft, neben einander geſtellt, und die Principien eines jeden beſonders aufgeſucht; die Kritik der ſpeculativen, und die Kritik der praktiſchen Vernunft, ſind ganz geſonderte Werke ohne Verbindungsgrund. Er ſchärft zwar oft ein, die Vernunft überhaupt ſey eine abſolute Einheit; nur hat er nicht gezeigt, wie ſie es ſey und ſeyn könne. Was er von dem ſogenannten Primate der praktiſchen Vernunft geſagt hat, beweiſt nur, daß die praktiſche Vernunft das oberſte Gemüthsvermögen des Menſchen ſey, weil ſie das oberſte Intereſſe desſelben ausdrückt. Allein warum iſt denn das oberſte Intereſſe der Vernunft ein praktiſches? Worin beſteht die wahre Verſchiedenheit zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Vernunft? Was verknüpft beyde zur Einheit, ſo daß ſich hierauf ein abſolut vollendetes Syſtem philoſophiſcher Principien ſtützen kann?

Salomon Maimon's kritiſche Unterſuchungen über den menſchlichen Geiſt, oder das höhere Erkentniß und Willensvermögen; Leipzig 1797.

§. 2217.

§. 2217.

Durch die Bemerkung, daß das von Kant in ſeinen Werken über die Principien des Erkentnißvermögens vorausgeſetzte Ding an ſich ein leerer und nichtiger Begriff ſey, wurde ein tief denkender ſcharfſinniger Anhänger desſelben J. S. Bock, Profeſſor der Philoſophie zu Halle, gegenwärtig zu Roſtock, veranlaßt, die kritiſche Philoſophie überhaupt auf eine eigene Art darzuſtellen, und dieſe Darſtellung als die einzig wahre zu empfehlen. Nach derſelben wird das Ding an ſich ſchlechthin exterminirt; es iſt bloß das Gemüth, durch welches das Daſeyn und die Eigenſchaften der Dinge beſtimt werden; alle Realität in der Erkentniß beruht auf unſerm ſubjectiven urſprünglichen Vorſtellen und den Geſetzen desſelben. Man misverſteht das Kantiſche Syſtem ſeinem Geiſte nach durchaus, wenn man dem Urheber desſelben die Meynung von der wirklichen Exiſtenz der Dinge an ſich auſſerhalb unſers Vorſtellungsvermögens beylegt, gleichſam als ob ſich dieſe vor uns verſteckten. Sonach erſchien das Kantiſche Syſtem hier völlig idealiſtiſch. Es iſt nichts wirklich auſſer uns vorhanden; ſondern Alles, was uns als auſſer uns erſcheint, gründet ſich nur auf unſer Vorſtellen

und Denken, und beſteht lediglich in dieſem und durch dieſes. Es iſt nicht zu leugnen, daß dieſe Auslegung, wenn ſchon nicht dem Buchſtabe, doch dem Geiſte des Kantiſchen Syſtems völlig entſpreche, und Fichte urtheilte mit Recht, daß Beck zuerſt den wahren Sinn jenes aufgefaßt habe. Führt man inzwiſchen dasſelbe auf Idealismus zurück, ſo iſt das eben ſo gut, als ob man es vor dem Tribunale der geſunden Vernunft verurtheilt; weil dieſe ſich bey dem Idealismus nicht beruhigen kann.

Eine kurze ſehr zweckmäßige Ueberſicht von Beck's Darſtellung des Kantiſchen Syſtems findet man in deßen Lehrbuche: Grundriß der critiſchen Philoſophie; Halle 1796. Ein ausführlicheres Werk von ihm iſt: Einzig möglicher Standpunct zur Beurtheilung der kritiſchen Philoſophie. Wegen dieſes Titels hat Reinhold der Beckiſchen Auslegung des Kriticismus den Namen der Standpunctsphiloſophie gegeben.

§. 2218.

Nach den bisherigen Bemühungen, das Kantiſche Syſtem völlig zu begründen, und gegen die Einwürfe der Gegner zu rechtfertigen, ſchien dieſer Zweck am erſten durch einen Verſuch erreicht werden zu können, der darauf gerichtet wäre, den Idealismus mit dem Realismus zu vereinigen, d. i. die

wirk-

wirkliche Exiſtenz von Auſſendingen zu beweiſen, und zugleich darzuthun, wie dieſe ideal, mit beſtimten Merkmalen, und nach beſtimten Geſetzen gedacht und erkannt werden mögen; der ferner darauf gerichtet wäre, das Denken und Wiſſen, und die theoretiſche Philoſophie mit der praktiſchen, in Einem Principe zu vereinigen. Als ein ſolcher Verſuch iſt die ſogenannte Wiſſenſchaftslehre von Johann Gottlieb Fichte, ehedem Profeſſor der Philoſophie in Jena, zu betrachten; denn dieſer Schriftſteller dachte anfangs gar nicht daran, das Kantiſche Syſtem zu widerlegen; ſondern er wollte vielmehr es nach ſeiner wahren Bedeutung aufhellen, ergänzen und beſtätigen. Er verſicherte auch deßwegen in einem ſehr entſcheidenden Tone, daß man bißher nicht einmal eine leiſe Ahndung von dem gehabt habe, was Kant eigentlich in ſeinen kritiſchen Werken habe ſagen wollen, und daß die Wiſſenſchaftslehre erſt den Schlüſſel liefern werde, um in das Geheimniß einzudringen. Zuerſt beſtimte er den Begriff der Philoſophie überhaupt als einer Wiſſenſchaftslehre. Soll nehmlich die Philoſophie eine ſyſtematiſche Wiſſenſchaft ſeyn, ſo muß ſie einen Grundſatz haben, der durch ſich ſelbſt gewiß iſt, und andern zu ihm gehörigen oder aus ihm herzuleitenden Sätzen

Ge-

Gewißheit mittheilt. Ein jeder Satz aber enthält zweyerley: a) etwas, wovon ich weiß (Object, Stoff, Gehalt); b) etwas, was ich von dem Objecte weiß (Form des Wiſſens). Z. B. A = B. Hier ſind A und B das Object, und daß beyde als einander gleich geſetzt werden, iſt die Form des Wiſſens. Der Grundſatz der Wiſſenſchaft muß alſo auch Gehalt und Form ausdrücken. Die Gewißheit des Grundſatzes liegt darin, wenn ſein Gehalt und ſeine Form nothwendig für einander paſſen. Hier erheben ſich nun mehrere Fragen: Wie kann es einen Grundſatz der Wiſſenſchaft geben, der durch ſich ſelbſt gewiß, und eben daher fähig iſt, das Princip der Wiſſenſchaft zu ſeyn? — Worauf gründet ſich der nothwendige Unterſchied zwiſchen Gehalt und Form in dem Grundſatze, und doch auch die nothwendige Syntheſis beyder? — Wie kann eben dieſer Grundſatz andern Sätzen, die doch von ihm verſchieden ſeyn müſſen, Gewißheit mittheilen? — Es erhellt, daß es, um dieſe nicht abzulehnenden Fragen zu beantworten, eine Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaft, eine Wiſſenſchaftslehre, geben müſſe, aus welcher erſt eingeſehen werden kann, wie überall Wiſſenſchaft möglich und gültig iſt. Dieſe Wiſſenſchaftslehre iſt demnach zuvörderſt

dar-

darauf gerichtet, die Möglichkeit von Grundſätzen dem Gehalte und der Form nach überhaupt darzuthun, dann die höchſten Grundſätze ſelbſt für alle Diſciplinen zu beſtimmen, und ſo den ſyſtematiſchen Zuſammenhang alles menſchlichen Wiſſens zu begründen. Die Wiſſenſchaftslehre iſt ſelbſt wieder eine Wiſſenſchaft; ſie muß ein Princip ihres Gehalts und ihrer Form haben; ſie muß alſo zunächſt ſich ſelbſt rechtfertigen. Hier iſt aber zu bemerken: Das Princip der W. L. kann nicht aus ihr ſelbſt bewieſen werden. Denn jeder Beweis ſetzt ein höheres Princip voraus, aus welchem bewieſen wird; wo kein ſolches höheres Princip gegeben iſt, da iſt auch kein Beweis möglich; über den Grundſatz der W. L. aber giebt es kein höheres Princip; er ſelbſt ſoll der höchſte Grundſatz ſeyn, und alles Erweisliche begründen; auf ihm ſoll alles Wiſſen und Beweiſen beruhen; alſo kann er nicht aus der W. L. ſelbſt erwieſen werden. Er läßt ſich aber eben ſo wenig aus irgend einer anderen Wiſſenſchaft beweiſen; denn es iſt vorher angenommen, daß alle andere Diſciplinen von der Wiſſenſchaftslehre abhängen; demnach iſt die W. L. das Höchſte; die übrigen Diſciplinen ſind das Niedere dem Höchſten Untergeordnete; das Höchſte läßt ſich niemals

aus

aus dem Niedern erweiſen. Wollte man willkührlich eine Diſciplin erdenken, aus welcher die Wiſſenſchaftslehre erwieſen werden könte und ſollte, ſo würde jene die Wiſſenſchaftlehre ſeyn, und nicht dieſe. Dann entſtände aber die Frage von neuem: Woher jene erweislich wäre? Das Reſultat iſt folglich: Die Wiſſenſchaftslehre iſt überhaupt durch ſich ſelbſt ſchlechthin möglich und gültig; oder ſie iſt W. L., weil ſie W. L. iſt; obgleich ſich logiſch immer eine höhere Bedingung in's Unendliche denken läßt, die aber nie realiſirt werden kann. Bisher iſt nur von Einem dem Gehalte und der Form nach unbedingtem Grundſatze die Rede geweſen; es laſſen ſich aber noch zwey Grundſätze denken, deren einer der Form nach unbedingt wäre, nicht dem Gehalte nach; der andere dem Gehalte nach unbedingt, nicht der Form nach; hierdurch würden alſo die möglichen höchſten Grundſätze der W. L. erſchöpft ſeyn; wobey aber nicht zu vergeſſen iſt, daß die beyden letztern doch immer unter dem höchſten Grundſatze der Wiſſenſchaftslehre ſtehen, und durch ihn beſtimt ſeyn müßten, als welcher allein den abſoluten Gehalt und die abſolute Form für alle menſchliche Erkentniß ausdrückt.

§. 2219.

## §. 2219.

Was Fichte bey ſeinem vorerſt hypothetiſchen Begriffe der Wiſſenſchaftslehre ſupponirt, iſt, daß im menſchlichen Wiſſen wirklich ein Syſtem ſey, ſo daß die Erkentniß von einem Grundſatze ausläuft, und wie ein Ring in dieſen Grundſatz wieder zurückläuft. Dieſes muß nothwendig poſtulirt werden. Denn giebt es kein Syſtem der Art, ſo iſt alles menſchliche Wiſſen ohne Grund, und die geſamte menſchliche Erkentniß iſt eine zufällige Rhapſodie. Ob aber das Syſtem des menſchlichen Wiſſens ein bloßes Poſtulat ſey, oder wirklich exiſtire; davon können wir uns vorher, ehe die Wiſſenſchaftslehre in der That zu Stande gebracht iſt, nicht überzeugen. Ferner, wenn ſich alle übrige Wiſſenſchaften zur Wiſſenſchaftslehre verhalten, wie das Begründete zu ſeinem Grunde, ſo erhebt ſich die Frage: Woran ſich erkennen laſſe, daß die Wiſſenſchaftslehre alle möglichen Diſciplinen umfaſſe? Die Antwort iſt: Daran, wenn ſich erweiſen läßt, daß der Grundſatz der W. L. erſchöpfend, und daß kein anderer, als der aufgeſtellte, möglich ſey. Ein Grundſatz iſt erſchöpfend, wenn er auf alle aufgeſtellte Sätze führt, und alle wiederum auf ihn zurückführen. Ob dies wirklich bey

dem

dem Grundſatze eines wiſſenſchaftlichen Syſtems der Fall ſey, läßt ſich auf zweyerley Art darthun: a) wenn im ganzen Syſteme kein Satz wahr seyn kann, ſobald der Grundſatz falſch iſt, und kein Satz falſch, ſobald der Grundſatz wahr iſt. Inzwiſchen iſt dieſes Merkmal nur negativ; es wäre wohl möglich, daß dieſe Bedingung erfüllt wäre, und der Grundſatz wäre dennoch nicht erſchöpfend; der Beweis darf nicht bloß negativ, er muß auch poſitiv geführt werden. b) Der Grundſatz wird als erſchöpfend erkannt, wann der letzte Satz, auf welchen er führt, er ſelbſt iſt; denn hiermit iſt der Kreis des Wiſſens vollendet, und auſſerhalb demſelben kann kein Wiſſen weiter exiſtiren. Geſetzt indeßen, ein Grundſatz ſey von der Beſchaffenheit, daß er ein Syſtem der Erkentniße vollendet, ſo iſt doch damit noch nicht bewieſen, daß das menſchliche Wiſſen überhaupt, nicht bloß als Syſtem betrachtet, durch ihn erſchöpft ſey. Um dies zu beweiſen, müßte man darthun, alles menſchliche Wiſſen ſey nur ein einziges Syſtem. Dies könte gleichwohl nirgend anders her bewieſen werden, als aus dem vorher erwähnten Grundſatze des Wiſſens. Hier offenbart ſich nun ein Cirkel: Wenn der Satz A erſter und abſoluter Grundſatz des menſchlichen Wiſſens iſt; ſo iſt im menſch-

menſchlichen Wiſſen ein einziges Syſtem; denn dies folgt aus dem Satze A, der das Syſtem vollendet und begründet: Dies iſt die eine Häfte des Cirkels. Da nun im menſchlichen Wiſſen ein einziges Syſtem ſeyn ſoll, ſo iſt der Satz A, der wirklich ein Syſtem begründet, Grundſatz des menſchlichen Wiſſens überhaupt, und das auf ihm gegründete Syſtem iſt eben jenes einzige Syſtem des menſchlichen Wiſſens. Dies iſt die andere Hälfte des Cirkels. Man beweiſt demnach aus dem Grundſatze die Exiſtenz eines einzigen Syſtems des menſchlichen Wiſſens, und wiederum aus dem einzigen Syſteme die Exiſtenz des Grundſatzes. Fichte behauptet, daß dieſer Cirkel eben ſo unſchädlich, wie unvermeidlich ſey. Vielmehr es werde aus ihm klar, daß man hier an der letzten Grenze aller Principien des Wiſſens ſtehe. Soll der Cirkel gehoben werden, ſo bleibt nichts übrig, als zu behaupten, das menſchliche Wiſſen habe gar keinen Grund. Wenn es einen Grund des Wiſſens geben ſoll, ſo kann dieſer kein anderer ſeyn, als eben jener Grundſatz, und dann fallen wir nothwendig in jenen Cirkel. Giebt es aber keinen Grund des Wiſſens, dann hört alles Wiſſen auf; dann bedarf es auch keiner Wiſſenſchaftslehre oder Philoſophie

mehr, was doch Niemand im Ernſte wird zugeben wollen. Angenommen, der Grundſatz des menſchlichen Wiſſens wäre: Ich bin Ich, und hierauf würde ein Syſtem des menſchlichen Wiſſens erbaut; ſo kann wohl ein Grundſatz logiſch gedacht werden, der jenem geradehin widerſpricht: Ich bin nicht Ich. Wollte man aber auf dem letztern Grundſatze ein Syſtem errichten, ſo errichtete man dasſelbe auf Nichts, was eine Ungereimtheit iſt; denn es könten aus dem Satze nur Negationen folgen, die alle ſinnleer ſeyn würden.

§. 2220.

Wie unterſcheidet ſich die Wiſſenſchaftslehre als ſolche von den beſonderen Diſciplinen, die ihre Principien von ihr entlehnen? — Jene enthält die nothwendige Handlungsweiſe des menſchlichen Geiſtes, und zugleich ein Vermögen der Freyheit des Handelns überhaupt. Soll nun die Freyheit des Handelns überhaupt jener nothwendigen Handelnsweiſe gemäß beſonders beſtimt werden, ſo kann dieſes nicht in der W. L. geſchehen, gerade weil dieſe nichts anders und nichts weiter enthält, als die nothwendige Handelnsweiſe und die Frey-

heit

heit des Handelns überhaupt; ſondern es muß in beſonderen Wiſſenſchaften geſchehen, die ſich gerade dadurch auszeichnen, daß ſie der Freyheit des Handelns eine beſtimte Richtung geben. Das Eigenthümliche der beſonderen Diſciplinen liegt alſo darin, daß in ihnen eine beſtimte Richtung der Freyheit der Reflexion geſetzt wird, wiewohl doch die Reflexion der nothwendigen Handelnsweiſe des menſchlichen Geiſtes gemäß ſeyn muß. Z. B. die Wiſſenſchaftslehre giebt den Raum, und den Punct in demſelben als abſolute Grenze. Zugleich läßt ſie der Einbildungskraft die Freyheit, den Punct im Raume zu ſetzen, wo es ihr beliebt. So lange dieſe Freyheit unbeſtimt bleibt, verweilt man nur im Gebiete der Wiſſenſchaftslehre. Hingegen ſobald dieſe Freyheit eine beſtimte Richtung erhält, ſo verläßt man das Gebiet der W. L. und befindet ſich auf dem Boden einer beſonderen Wiſſenſchaft, die Geometrie heißt. Ein anderes Beyſpiel iſt dieſes: Durch die Wiſſenſchaftslehre wird ein Nichtich oder Gegenſtände überhaupt gegeben, und dabey zugleich die nothwendigen Geſetze, nach welchen das Nichtich erkannt und beurtheilt werden mag. Hierbey hat aber die Urtheilskraft völlige Freyheit, die Geſetze überhaupt anzuwenden, oder nicht, und da die Geſetze mannichfaltig ſind, ſo wie die

Gegenſtände, die beobachtet werden können, ſo kann die Urtheilskraft willkührlich nach dieſem oder jenen Geſetze über dieſen oder jenen Gegenſtand reflectiren. Sobald ſie aber dieſe Freyheit auf irgend eine Weiſe beſtimt, befindet ſich der Reflectirende nicht mehr im Felde der Wiſſenſchaftslehre, ſondern im Felde der Naturwiſſenſchaft. Es fließt hieraus, daß auch die Logik keine eigentlich philoſophiſche Diſciplin, kein Theil der Wiſſenſchaftslehre, ſondern eine beſondere Wiſſenſchaft iſt. In der W. L. werden Form und Gehalt der Erkentniß als nothwendig mit einander verbunden betrachtet; es iſt weder vom Gehalte, noch von der Form allein die Rede; ſondern immer von beyden zugleich. Nun kann man aber der Freyheit der Reflexion überhaupt in Beziehung auf das Nothwendige, welches die W. L. enthält, eine beſtimte Richtung ertheilen; man kann von allem Gehalte abſtrahiren und bloß auf die Form reflectiren; dann bringt man eine beſondere Wiſſenſchaft, die Logik, zu Stande. Die Logik findet daher ihren Grund in der Wiſſenſchaftslehre, nicht umgekehrt dieſe in jener. Die Anwendung der Logik wird durch die W. L. immer bedingt und beſtimt; ſie muß ſich nach den Geſetzen richten, welche dieſe für den Gehalt aller Erkentniße vorſchreibt;

ſoferne ſie das nicht thut, entſtehen Hirngeſpinſte, die logiſch ſehr ſyſtematiſch und conſequent ſeyn können, wo aber der Inhalt auf gar keinem Grunde beruht. Endlich da durch den Inhalt der Wiſſenſchaftslehre, er mag nun ſelbſt als Wiſſenſchaft vorgeſtellt werden, oder nicht, erſt alle Erkentniß möglich wird; ſo muß ſie als Naturanlage im menſchlichen Geiſte nothwendig ſeyn; allein die Logik, die bloß die abgeſonderte Form des Denkens vorſtellt, iſt als abgeſonderte Form des Denkens nicht nothwendig in der Naturanlage, und kann auch in dieſer nie abgeſondert vorkommen. Sie iſt erſt ein Werk der Kunſt, und ſo ſehr auch die Erfindung der Wiſſenſchaften und die Methode ihrer Ausbildung dadurch erleichtert, geſichert und vervollkomnert worden iſt; ſo können doch Wiſſenſchaften allenfalls ohne die Logik erfunden werden, und die Geſchichte lehrt, daß ſie wirklich erfunden ſind. Auſſer dem oben angegebenen Unterſchiede zwiſchen der W. L. und den beſonderen Diſciplinen findet noch folgender ſtatt: Die W. L. hat allein abſolute Totalität; die übrigen Diſciplinen aber, da ſie von der Freyheit ausgehen, und die Reflexion ſich in's Unendliche erſtrecken kann, ſind unendliche Aufgaben. Denn die W. L. ſoll die nothwendige Handlungsweiſe des

 menſch-

menſchlichen Geiſtes beſtimmen; es darf und kann ihr alſo nichts von dem fehlen, was nothwendig im Bewußtſeyn gegeben iſt; es gehört alſo ſelbſt das zur Wiſſenſchaftlehre, daß ſie nothwendig vollendet ſeyn, oder abſolute Totalität haben müſſe. Hingegen ſind die beſtimten Richtungen der Freyheit der Reflexion zufällig; wir können bald dieſe, bald jene wählen in's Unendliche, und die beſonderen Wiſſenſchaften werden deßwegen niemals vollendet. Daher lehrt auch die Erfahrung, daß alle empiriſche Diſciplinen als beſondere in einem ſteten Fortſchreiten begriffen ſind. Es geht dies ſogar mit den beſonderen reinen Wiſſenſchaften ſo; die Mathematik hat einen unendlichen Fortgang. Noch iſt eine Frage zur völligen Beſtimmung des Charakters der Wiſſenſchaftslehre übrig: Wie ſich dieſe zu ihrem eigenen Inhalte oder Gegenſtande verhalte? Urſprünglich ſind im menſchlichen Geiſte Handlungen. Dieſe machen das Was der W. L., den abſoluten Gehalt derſelben aus. Sie geſchehen auf eine gewiße Art, und dieſe iſt das Wie der W. L., alſo die Form. Man kann demnach ſagen: Ehe eine Wiſſenſchaftslehre als Syſtem gedacht wird, ſind im menſchlichen Geiſte Gehalt und Form vorhanden, als unzertrennlich verbunden, und beyde zuſammen ſind

der Gegenſtand der W. L. überhaupt. Es iſt hierbey gar nicht nothwendig, das die Handlungen des Geiſtes nach eben der Ordnung im Bewußtſeyn vorkommen, in welcher ſie die W. L. als Syſtem aufſtellt; vielmehr können dieſe Handlungen ohne alle Ordnung im Bewußtſeyn erſcheinen. Nur wenn ſie in einer ſyſtematiſchen Diſciplin vorgeſtellt werden ſollen, müſſen ſie in einer gewißen Ordnung vorgeſtellt werden, danach die eine die oberſte zu ſeyn ſcheint, welcher die übrigen untergeordnet ſind, und ohne welche dieſe nicht möglich ſeyn würden. Das Object der Wiſſenſchaftslehre wird aber dadurch zu einer ſyſtematiſchen Diſciplin gebildet, daß der Menſch ſeine nothwendige Handlungsweiſe ſelbſt als ſolche zum Bewußtſeyn erhebt. Es tritt hierbey eine Schwierigkeit ein, daß das Bewußtſeyn ſelbſt zu den nothwendigen Handlungen des menſchlichen Geiſtes gehört; wie kann das Bewußtſeyn in das Bewußtſeyn gebracht werden? Wie kann man mittelſt des Bewußtſeyns erfahren, wie das Bewußtſeyn ſich ſelbſt macht? Fichte ſtellt dieſes ſo vor: Jede nothwendige Handlung des Geiſtes wird durch Reflexion in's Bewußtſeyn gebracht, indem man zugleich dabey von allem abſtrahirt, was nicht ſie iſt. So verfährt man auch in Beziehung auf das Be-

Bewußtſeyn ſelbſt. Man ſondert durch Abſtraction alles ab, was nicht zum reinen Bewußtſeyn gehört, und ſo gelangt man endlich zu jener abſoluten Einheit, die alle Erkentniße zuſammenfaßt, bey allen zum Grunde liegt und ſie möglich macht, zu dem abſoluten reinen Ich im Gegenſatze zu dem empiriſchen. Ueberhaupt wird die Wiſſenſchaftslehre durch Reflexion und Abſtraction zu Stande gebracht; denn hierauf beruht die Methode. Die Reflexion aber ſowohl als die Abſtraction müſſen nach logiſchen Regeln geſchehen, und dieſe können erſt aus der W. L. eingeſehen werden. Um hier dem Cirkel zu entgehen, iſt nichts anders übrig, als die logiſchen Regeln vorläufig ſchlechthin als gültig zu poſtuliren, und zu ſehen, ob und inwiefern ſie hinterdrein ſich aus der Wiſſenſchaftslehre erweiſen laſſen. Ferner, die Reflexion iſt ein Vorſtellen, es fließt aber daraus nicht, daß das Object der Reflexion ebenfalls ein Vorſtellen ſeyn werde. Das Ich wird in der Wiſſenſchaftslehre vorgeſtellt; es folgt nicht, daß es bloß als vorſtellend, als Intelligenz, vorgeſtellt werde; es könte auch wohl andere Beſtimmungen haben. Das Vorſtellen iſt die höchſte und abſolut erſte Handlung des Philoſophen als ſolchen; denn der Philoſoph kann nur mit der Reflexion beginnen, und die-

dieſe iſt immer ein Vorſtellen; aber die ab-ſoluteſte Handlung des menſchlichen Geiſtes könte wohl eine andere ſeyn.

Fichte über den Begriff der Wiſſenſchaftslehre oder der ſogenannten Philoſophie; Weimar 1794.

## §. 2221.

Zur Beſtimmung der Grundſätze der Wiſſenſchaftslehre muß man von etwas unbezweifelbar Gewiſſem in der gemeinen Erkentniß ausgehen. Desgleichen iſt der Satz; A iſt A. Er drückt einen logiſch nothwendigen Zuſammenhang aus, welcher ſich durch X bezeichnen läßt, und ſchlechthin ohne weitern Grund geſetzt wird. Da X im Ich geſetzt iſt, ſo muß auch A im Ich geſetzt ſeyn, als auf welches ſich X bezieht. Statt A iſt A kann man den Satz nehmen: Ich bin Ich. Dieſer drückt nicht nur die nothwendige Form = X; ſondern auch den nothwendigen Gehalt Ich unbedingt aus. Er iſt alſo der oberſte Grundſatz. Der Satz: Ich bin Ich, iſt ein Urtheil; das Urtheilen kündigt ſich im Bewußtſeyn als ein Handeln des Gemüths an; der urſprüngliche Charakter des Ich iſt

 alſo

alſo Thätigkeit. Das Ich ſetzt ſich ſelbſt; es iſt zugleich das Handelnde und das Product der Handlung. Die urſprüngliche Thätigkeit des Ich beſteht in einer Reflexion auf ſich ſelbſt, die in einem für die theoretiſche Wiſſenſchaftslehre poſtulirten Anſtoße auf die unendliche Thätigkeit überhaupt ihren Grund hat, wodurch das Ich ſich ſelbſt als Subject ſetzt, und ſich den Anſtoß als Object entgegengeſetzt. Jener erſte Grundſatz iſt ſeiner Form und ſeinem Gehalte nach unbedingt. Der zweyte iſt der Form nach unbedingt, aber nicht dem Gehalte nach. Er iſt folgender: Das Ich iſt nicht Nichtich. Der Form nach drückt er ein Entgegenſetzen aus, das nicht aus dem erſten Grundſatze, welcher der Form nach ein Setzen ausdrückt, hergeleitet werden kann; er iſt alſo der Form nach unbedingt; aber dem Gehalte nach wird er durch den erſten Grundſatz bedingt; denn das Nichtich iſt nur möglich in Beziehung auf ein Ich. Abſtrahirt man bey dem erſten Grundſatze von dem Gehalte, ſo iſt er der logiſche Grundſatz des Setzens (Satz der Einſtimmung), ſo wie der zweyte Grundſatz auſſer der Beziehung auf den Gehalt der logiſche Grundſatz des Gegenſetzens (Satz des Widerſpruchs) iſt. Die beyden erſten Grundſätze der Wiſſenſchaftslehre laſſen

noch

noch die Aufgabe für einen dritten übrig, der der Form nach bedingt wäre, aber nicht dem Gehalte nach. Es wird hierbey zweifelhaft, wie es einen unbedingten Gehalt des dritten Grundſatzes geben könne, da alle Realität bereits in dem erſten Grundſatze enthalten und durch dieſen beſtimt seyn ſoll. Ferner der dritte Grundſatz muß ein Setzen und ein Entgegenſetzen zugleich enthalten; wie kann das Ich zugleich in ſich ſetzen und entgegenſetzen, ohne damit die Identität des Bewußtſeyns d. i. des Ich ſelbſt aufzuheben? Die Löſung der Aufgabe iſt zunächſt nicht anders zu bewirken, als durch einen Machtſpruch der Vernunft. Es muß für den dritten Grundſatz noch einen unbedingten Gehalt geben, ſo daß jener nur durch ſeine Form dem erſten Grundſatze untergeordnet iſt. Es bedarf nehmlich einer Handlung des Ich, wodurch der Gegenſatz von Ich und Nichtich im Ich möglich wird, ohne doch das Ich ſelbſt aufzuheben. Realität und Negation können aber, ohne ſich zu vernichten, nur dann einander in demſelben Subjecte entgegengeſetzt werden, wenn ſie ſich gegenſeitig einſchränken. Folglich der Begriff der Schranke a priori (Limitation) würde es ſeyn, welcher der geſuchten Handlung correſpondirte. Einſchränken heißt eine Realität durch die Negation nicht ganz,

ſon-

dern nur zum Theile aufheben. Der Begriff der Schranke führt alſo auch auf das Merkmal der Theilbarkeit im Ich. Jedes Theilbare iſt ein Quantum; es muß folglich im Ich ein theilbares Quantum gegeben ſeyn, ſo daß im Ich Etwas iſt, welches eben ſo gut geſetzt, wie aufgehoben werden kann, ohne daß das Ich ſelbſt aufgehoben würde. Dieſes theilbare Ich iſt von dem abſoluten Ich weſentlich verſchieden. Von dem letztern kann man nichts weiter ſagen, als daß es iſt; es iſt die bloße und auch die einzige alles umfaſſende Realität; es hat kein Prädicat, ſondern liegt allen Prädicaten zum Grunde; es iſt ein Was unbedingt, das ſich nicht weiter erklären läßt. Als abſolutes Ich iſt es auch untheilbar geſetzt, und das Nichtich iſt im Gegenſatze mit ihm ſchlechthin Nichts. Das theilbare Ich hingegen iſt ſelbſt als ſolches dem abſoluten Ich entgegengeſetzt, weil es einſchränkbar iſt, und ihm das Nichtich als eine negative Größe entgegengeſetzt werden kann. Von dem theilbaren Ich komt dem Nichtich die Realität zu, welche dem theilbaren Ich nicht zukomt, und umgekehrt. Erſt nach dieſer Entgegenſetzung kann man von beyden ſagen, daß ſie etwas ſind; denn an und für ſich ſind ſie nichts, d. i. wo kein Object iſt, iſt kein

kein Subject, und wo kein Subject iſt, iſt kein Object. Der dritte Grundſatz der Wiſſenſchaftslehre wird demnach in folgender Formel beſtimt: Das Ich ſetzt dem theilbaren Ich ein theilbares Nichtich entgegen. Wird vom Gehalte abſtrahirt, ſo iſt dies der logiſche Grundſatz vom Grunde. Jene Principien der W. L. ſind es nun nach Fichte, die alle Philoſophie möglich machen, über welche keine Philoſophie hinausgehen kann, zu denen ſie aber nothwendig zurückgehen muß, wenn ein gültiges philoſophiſches Syſtem zu Stande gebracht werden ſoll. Es iſt hierbey noch zu erinnern. Die Nothwendigkeit, auf eine beſtimte Art entgegenzuſetzen und zu verbinden, beruht auf dem dritten Grundſatze. Hingegen die Nothwendigkeit, überhaupt zu verbinden, beruht auf der Theſis, als dem Erſten, Höchſten, ſchlechthin Unbedingtem. Die Form des Syſtems gründet ſich auf die höchſte Syntheſis; daß überall ein Syſtem ſeyn ſolle und ſeyn könne, gründet ſich auf die höchſte Theſis. Die Theſis giebt alſo dem Syſteme die letzte Einheit, Haltung und Vollendung. Wenn gefragt wird: worin die Nothwendigkeit dieſer Theſis ſelbſt liege, da es doch ein Denkgeſetz der Vernunft mit ſich bringt, daß wir nie bey einer Theſis ſtehen bleiben können, ſon-

dern

dern wiederum nach dem Grunde derſelben fragen müſſen? ſo iſt die Antwort, daß nur in logiſcher Rückſicht die Aufgabe für den Grund übrig iſt, die aber ſchlechterdings nicht anders als wie durch eine Annäherung zum Unendlichen gelöſet werden kann. Denn wollte man auch verſuchen, der Aufgabe genug zu thun, ſo würde der Grund, den man etwa entdeckte oder poſtulirte, doch allemal eine neue Theſis ſeyn, und die Aufgabe entſtände von neuem, die man vorher zu löſen hatte. Von der abſoluten Theſis iſt alſo immer nur die Aufgabe zu einem Grunde denkbar, aber nie die Löſung derſelben, als welche ſich in's Unendliche verliert.

§. 2222.

Aus dem dritten Grundſatze der Wiſſenſchaftslehre ergeben ſich zunächſt die Begriffe eines Beziehungsgrundes und eines Unterſcheidungsgrundes. Die Entgegenſetzung des Ich und Nichtich kann nur dadurch geſchehen, daß beyde auf das abſolute Ich bezogen werden, oder daß die Identität des Bewußtſeyns dabey dieſelbe bleibt. Dies läßt ſich ſo ausdrücken: Das Entgegengeſetzte iſt ſeinem Entgegengeſetzten in einem

nem Merkmale X gleich, welches der jenen gemeinſchaftliche Beziehungsgrund iſt. Umgekehrt: Jedes Gleiche iſt ſeinem Gleichen in einem Merkmale X entgegengeſetzt. Wäre gar kein Merkmal da, was beyde Gleiche von einander unterſchiede, ſo wären ſie beyde ſtrenge identiſch, und machten nicht mehr Dinge, ſondern nur ein und dasſelbe Ding aus. Das X, was dient, Gleichgeſetzte zu unterſcheiden, iſt ihr Unterſcheidungsgrund. Das Verhältniß eines jeden, des Beziehungsgrundes und Unterſcheidungsgrundes, zur geſamten Erkentniß, hat etwas Eigenthümliches. Nimt man ein Urtheil im Verhältniße zu ſeinem Beziehungsgrunde, ſo iſt der Zweck der Reflexion eine Syntheſis. Der Beziehungsgrund iſt alſo der Grund aller Syntheſis der Urtheile, d. i. der Grund alles Denkens überhaupt. Wird denn das Ich als der letzte und höchſte Beziehungsgrund betrachtet, ſo iſt in ihm das Princip für alle mögliche Syntheſis gegeben, und ohne das Ich iſt weiter keine Syntheſis möglich, eben weil über das Ich hinaus kein höherer Beziehungsgrund anzutreffen iſt, in welchem Entgegengeſetzte vereinigt werden können. Nimt man aber ein Urtheil im Verhältniße zu ſeinem Unterſcheidungsgrunde, ſo iſt der Zweck der Reflexion immer eine Antitheſis. Hier

ſteigt

ſteigt man nicht hinauf zu einem abſoluten Ich als dem höchſten Principe, ſondern man ſteigt herab zu einem niederern Begriffe, in welchem die vorher gleich Geſetzten einander entgegengeſetzt ſind. Dieſes Reflectiren herabwärts auf einen Unterſcheidungsgrund verliert ſich in's Unendliche, weil ſich das letzte Princip des Theilbaren nie erreichen läßt. Ungeachtet dieſes inzwiſchen ſchon in Anſehung des Unterſcheidungsgrundes der Fall iſt, darf man doch nicht den den Schluß daraus ziehen, als ob er vom Ich unabhängig ſey, und dieſes nur den Beziehungsgrund enthalte, allein auf den Unterſcheidungsgrund bloß reflectiren könne, ohne daß dieſer a priori in ihm gegeben wäre. Im Gegentheil muß das Princip der Wiſſenſchaftslehre feſt gehalten werden: Es exiſtirt überall nichts weiter, als das Ich, und das Ich iſt da, weil es da iſt. Was da iſt, iſt nur im Ich, und für das Ich. Es kann alſo ſchlechterdings nichts geben, was von dem Ich unabhängig und für ſich abſolut vorhanden wäre. Durch die Reflexion auf den Unterſcheidungs- und Beziehungsgrund wird die ganze Methode der Entwickelung der Wiſſenſchaftslehre beſtimt. Fichte ſucht erſt die antithetiſchen Producte im Ich auf, und bemüht ſich hernach, ihre Syntheſis zu finden. Hiermit wird ſo

lan-

lange fortgefahren, als ſich die antitheti-ſchen Producte möglicherweiſe wollen verei-nigen laſſen, und die Syntheſis nicht ver-mißt wird. Wo die Syntheſis nicht mehr zu Stande gebracht werden kann, hat die theoretiſche Wiſſenſchaftslehre ihre Grenze, und es bleibt nur die Frage übrig: ob nicht etwa im praktiſchen Theile der Wiſſenſchafts-lehre Aufſchluß gegeben werden könne? Hier können nur die Reſultate angezeigt werden.

§. 2223.

Das in der Wiſſenſchaftslehre zu ent-wickelnde Princip iſt: Das theilbare Ich und das theilbare Nichtich ſind durch das abſolute Ich, und in demſelben geſetzt, als durch einander gegenſeitig beſtimbar, ſo daß die Realitat des einen die Realität des andern einſchränkt. Es läßt ſich aber dieſes Princip wiederum in antithetiſche Sätze oder Producte, wie Fichte es nennt, auflöſen: A. Das Ich ſetzt ſich als beſtimt durch ein Nichtich; B. Das Ich ſetzt ſich als beſtimmend das Nichtich. Um dieſe bey-den Sätze dreht ſich der bisherige philoſo-phiſche Streit über Idealism und Realism herum, und es komt darauf an, wie ſie zu vereinigen ſind. Der letztere Satz kann

in der theoretiſchen W. L. nicht in Betrachtung gezogen werden; denn es iſt bis itzt für das Nichtich noch keine Realität erwieſen; alſo läßt ſich auch nicht einſehen, wie das Ich eine Realitat desſelben aufheben oder beſchränken könne. Freylich iſt jener Satz in dem Principe enthalten; es muß alſo auf irgend eine Weiſe erklärt werden, wie er darin enthalten, und was für eine Bedeutung ihm beyzulegen ſey. Dieſe Erklärung läßt ſich aber vielleicht in der Folge ſo geben, daß darum doch dem Nichtich keine abſolute Realität zugeſchrieben zu werden braucht. Hingegen der erſte Satz: Das Ich ſetzt ſich als beſtimt durch das Nichtich, kann nicht aufgehoben werden, ohne damit zugleich die Einheit des Bewußtſeyns aufzuheben; weil, wenn kein Entgegenſetzen des Nichtich für das Ich möglich iſt, auch kein Bewußtſeyn möglich iſt. Wo kein Object iſt, iſt auch kein Subject. Alſo iſt dieſer Satz nothwendig zu entwickeln und zu erweiſen. Die Entwickelung geſchieht nach der Fichteſchen Manier dadurch, daß abermals die in ihm enthaltenen antithetiſchen Producte analyſirt und hervorgehoben werden, und hernach ihre Syntheſis zu bewirken oder zu erklären verſucht wird. Die beyden nächſten antithetiſchen Producte ſind: a)

Das Ich kann ſich nicht anders ſetzen, als ſo, daß es durch ein Nichtich beſtimt ſey, oder: Wenn kein Object iſt, iſt auch kein Subject; b) Das Ich kann ſich nicht bloß als durch das Nichtich beſtimt, es muß ſich auch als das Nichtich beſtimmend ſetzen, oder: Wenn kein Subject iſt, iſt auch kein Object. Beyde Sätze widerſtreiten einander. Der erſte drückt ein nothwendiges Leiden des Ich aus; der andere eine nothwendige Thätigkeit des Ich; wie ſind ſie mit einander zu vereinigen? Abſtrahirt von der Fichteſchen Ich und Nichtichſprache iſt das Problem: Wie ſind die Anſprüche des Idealismus und Realismus auszugleichen? Es ſoll für das Ich ein Nichtich (Object) ſeyn, kann nur ſoviel heißen: Das Ich ſoll eine Realität in das Nichtich ſetzen, welche dieſes an ſich ſelbſt objectiv genommen nicht haben würde; denn für das Ich giebt es keine Realität und kann es keine geben, als eine durch dasſelbe geſetzte. Indem das Ich alſo ein Ding als auſſer ihm und von ihm verſchieden ſetzt, iſt es nichts deſto weniger das Ich ſelbſt, welches das Ding ſetzt. Das Vorſtellen von Dingen auſſer uns iſt eine Handlungsart des Ich, wodurch dasſelbe eine Realität in ſich aufhebt, und eben dieſe in ihm ſelbſt aufgehobene Realität in ein Nichtich verſetzt.

Dadurch wird das Nichtich für das Ich etwas Wirkliches; aber es wird nur inſofern und in dem Grade etwas Wirkliches, als das Ich ihm von ſeiner eigenen Wirklichkeit mittheilt. In der Sprache des gemeinen Lebens und auch des philoſophiſchen Dogmatism, als des der W. L. entgegenſtehenden Syſtems, nennt man das Setzen einer Realität in das Nichtich, ungeachtet es lediglich durch das Ich und für das Ich geſchieht, eine Einwirkung der äußern Dinge auf das vorſtellende Subject, und man denkt ſich dabey die Dinge als von dem vorſtellenden Subjecte gänzlich unabhängig und ohne deßen Zuthun vorhanden. Mit dieſem Ausdrucke könte man zufrieden ſeyn, ſobald er nur richtig verſtanden würde. Die Dinge wirken auf uns, iſt eben ſo viel, als: wir ſetzen die Dinge als Nichtich unſerm Ich entgegen, und beſchränken dadurch unſer Ich, wiewohl wir es immer ſind, die hier handeln, und nicht die Dinge. Werden aber unter jenem Ausdrucke Realitäten auſſer uns gemeynt, die gar nicht durch das Ich beſtimt werden, ſo entſteht die Schwierigkeit, wie dieſe mit dem Ich verknüpft werden, wie die Realität in das Ich hineinkommen möge? Nimt man den obigen Satz umgekehrt: Es ſoll überhaupt für das Nichtich ein Ich ſeyn, ſo heißt dies

wie-

wiederum nur ſo viel: Das Ich kann nur dadurch etwas in ſich ſetzen, daß es dasſelbe nicht in das Nichtich ſetzt. Es mag nun hier geſchehen, welches von beyden wolle, das Ich mag eine Realität in ſich ſetzen, und dadurch das Nichtich aufheben, oder es mag eine Realität in ſich nicht ſetzen, und dadurch das Nichtich beſtimmen, ſo iſt doch allemal dieſe Wechſelwirkung des Ich und Nichtich ſchlechthin nothwendig, weil ohne dieſe das Ich überall nicht ſeyn könte. Mit andern Worten: Damit wir uns unſerer ſelbſt bewußt werden, muß ſich immer Etwas auf unſer Bewußtſeyn beziehen, das von ihm verſchieden, alſo ein Nichtich iſt, ſonſt iſt kein Bewußtſeyn möglich. Ueberhaupt ſetzen muß das Ich, ſo gewiß es ein Ich iſt; nur braucht es nicht eben bloß in ſich zu ſetzen; es kann auch auſſer ſich ſetzen; es findet eine nothwendige Reciprocität des Ich und Nichtich ſtatt. Aus dieſen Erörterungen fließt: 1) Thätigkeit und Leiden des Ich ſind in Beziehung auf das Nichtich Eins und dasſelbe. Das Ich ſoll etwas ſetzen, alſo thätig ſeyn; das, was es ſetzt, ſetzt es ſich ſelbſt entgegen; es ſetzt alſo ein Nichtich; ſofern es ſich das Nichtich entgegenſetzt, leidet es von demſelben; aber es leidet nur inſofern davon, als es dasſelbe durch ſeine eigene

Thätigkeit ſich entgegengeſetzt hat; das Nichtich iſt ſein eigenes Product; daher ſind Thätigkeit und Leiden des Ich einerley. In Hinſicht auf die Thätigkeit und das Leiden des Nichtich gilt im umgekehrten Verhältniße daſſelbe. 2) Der Ideal- und Realgrund, von dem alle Begreiflichkeit des Factums abhängt, daß es eine Erkentniß von Gegenſtänden auſſer uns giebt, macht alſo im Begriffe der Wirkſamkeit des Ich einen und denſelben Grund aus. Damit ich einen Gegenſtand außer mir in das Bewußtſeyn aufnehme, muß ihn das Ich ſelbſt ſetzen; das Ich iſt folglich als der Idealgrund der Vorſtellung des Gegenſtandes zu betrachten; ohne die ideale Thätigkeit des Ich wäre der Gegenſtand nicht gegeben. Aber der Gegenſtand muß auch dem Ich entgegengeſetzt, er muß als auf das Ich wirkend vorgeſtellt werden; dieſe Entgegenſetzung des Gegenſtandes iſt der Realgrund der Vorſtellung. Inzwiſchen dieſes Entgegenſetzen des Gegenſtandes iſt nichts anders, als das Setzen des Gegenſtandes ſelbſt als ſolchen. Der Unterſchied liegt nur darin, wie man ſich das Ich dabey denkt. Denkt man ſich das Ich als thätig, und den Gegenſtand oder das Nichtich als leidend, ſo denkt man den Idealgrund

grund der Wirkſamkeit. Denkt man ſich hingegen das Ich als leidend, und den Gegenſtand als thätig, ſo denkt man den Realgrund der Wirkſamkeit. Beyde ſind aber an ſich völlig einerley. Der Grund der Wirkſamkeit, auf welchem alle Erkentniß beruht, iſt nur ideal, ſoferne er real, und real, ſofern er ideal iſt. Auf dieſe Art ſind nach Fichte's Vorſtellungsart die Anſprüche des Idealismus und Realismus vereinigt, und das wahre Syſtem der philoſophiſchen Wiſſenſchaft iſt aufgefunden.

## §. 2224.

Der Charakter der Fichteſchen Theorie des Vorſtellens läßt ſich nun genau und unterſcheidend angeben. Der Grund der Realität des Nichtich oder der Gegenſtände wird gar nicht in die bloße Thätigkeit des Ich geſetzt, ſo daß alle Thätigkeit des Nichtich wegfiele. Dies letzte behauptet der dogmatiſche Idealism, und ihm ſteht die Fichteſche Theorie dogmatiſch entgegen, die eine Wechſelwirkung zwiſchen Ich und Nichtich annimmt, wo die Realität des Nichtich eben ſo gut auf ſeiner Thätigkeit, wie auf ſeinem Leiden beruhen kann, danach

man ſich die Wechſelwirkung zwiſchen Ich und Nichtich denken will. Umgekehrt der Grund des Leidens (Afficirtwerdens) des Ich wird auch nicht in die bloße Thätigkeit des Nichtich oder der Gegenſtände geſetzt. Dies letztere behauptet der dogmatiſche Realismus, welchem ebenfalls die Fichteſche Theorie dogmatiſch entgegenſteht. Auch der mit dem Realism verbundenen Schwierigkeit, wie die Realität ideal werden könne, wie überhaupt eine Afficirung des Ich von Gegenſtänden möglich ſey, wird durch die angenommene Wechſelwirkung zwiſchen Ich und Nichtich ausgewichen, wo das Ideale und Reale als im Grunde jener Wechſelwirkung identiſch vorgeſtellt werden, und als nur verſchieden in der Reflexion. Noch eine Beſtimmung iſt aber hierbey zu merken, die zugleich der W. L. eigenthümlich und in dieſem Syſteme charakteriſtiſch iſt. Es exiſtirt nach Fichte eigentlich gar kein Leiden der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes gemäß. Was wir Leiden nennen, iſt nur ein verminderter Grad der Thätigkeit im Verhältniße zu einem höhern Grade derſelben, der ſich auf jenen bezieht. Was da iſt, iſt nur für das Ich und durch das Ich da. Das Weſen des Ich aber iſt Thätigkeit. Vermöge

dieſes Weſens des Ich kann es kein abſolutes Leiden geben. Sofern das Ich bloß ſich ſelbſt ſetzt, drückt es abſolute Thätigkeit aus; ſofern es ſich Etwas entgegenſetzt, drückt es eine ſich gegenſeitig einſchränkende Thätigkeit des Ich und Nichtich aus. Setzt ich nun einen Grad der Thätigkeit in das Nichtich, ſo hebe ich dadurch denſelben in dem Ich auf, d. i. ich vermindere die Thätigkeit des Ich, oder, wie wir es nennen, das Ich leidet von dem Nichtich. Setze ich umgekehrt einen Grad der Thätigkeit in das Ich, ſo hebe ich dadurch denſelben in dem Nichtich auf, d. i. ich vermindere die Thätigkeit des Nichtich; das Nichtich leidet von dem Ich.

## §. 2225.

Auf die allgemeine Erklärung der Möglichkeit der Erkentniß der Gegenſtände überhaupt läßt Fichte eine transſcendentale Theorie des eigentlichen Vorſtellungsvermögens im weitern Sinne folgen, wovon ich hier die Hauptpuncte kurz angeben will. Das Vorſtellen überhaupt wird möglich durch eine Wechſelwirkung zwiſchen dem Ich und Nichtich, bey welcher man das Ich als thätig und

und das Nichtich als leidend, oder umgekehrt das Ich als leidend und das Nichtich als thätig denken kann, weil Leiden und Thätigkeit einen und denſelben Zuſtand des Ich ausmachen. Die Richtung des Ich auf das Nichtich iſt der Richtung des Nichtich auf das Ich entgegengeſetzt. Beym Vorſtellen ſchwebt alſo das Gemüth zwiſchen entgegengeſetzten Richtungen. Dieſes Schweben des Gemüths zwiſchen entgegengeſetzten Richtungen iſt eine Wirkung der Einbildungskraft, welche die Thätigkeit und das Leiden des Ich, die durch den Begriff der Wechſelwirkung von Ich und Nichtich vereinigt ſind, gleichſam einbildet, d. i. zum Bewußtſeyn erhebt. Eben jenes Schweben des Gemüths, das eingebildet wird, iſt das ſogenannte Anſchauen überhaupt. Hierbey iſt aber noch nicht beſtimmt, weder was das anſchauende Subject, noch was das angeſchaute Object ſey; es iſt nur der Zuſtand des Gemüths überhaupt beſtimt, welchen wir Anſchauen nennen. Wenn das Ich anſchauen ſoll, ſo muß es ſich ſelbſt als anſchauend ſetzen; es muß ſich alſo auch als thätig ſetzen. Sofern es ſich ſelbſt als thätig ſetzt, ſetzt es ſich etwas entgegen, das nicht thätig, ſondern leidend iſt. Dieſes Leidende iſt nothwendig

ein

ein Angeſchautes (Nichtich). Hieraus fließt, daß die das Angeſchaute ſetzende Handlung des Ich keine Reflexion, keine nach innen, ſondern eine nach auſſen gehende Thätigkeit ſey, alſo eine Production. Dieſer Production kann aber das Ich ſich nicht bewußt werden, eben weil es nur eine nach auſſen, und keine nach innen gehende Thätigkeit iſt; daher es auch dem gemeinen Menſchenſinne vorkomt, als ob das Angeſchaute auſſer ihm ſey, und in das Ich hineinkomme, nicht aber von ihm producirt werde. Erſt die philoſophiſche Betrachtung kann die Entdeckung machen, wie eigentlich das Angeſchaute für das Ich entſtehe. Das Anſchauen wird nun erſt dadurch Anſchauung, daß es als ſolche fixirt wird. Dazu gehört aber dreyerley: 1) die Handlung des Fixirens ſelbſt. Dieſe geſchieht durch die abſolute Spontaneität des Ich. Sie komt alſo auch nur dem ſchlechthin ſetzenden Vermögen in Ich, der Vernunft, zu; 2) dasjenige, was fixirt wird oder werden ſoll; dieſes iſt das Einbildende oder die Einbildungskraft, ſofern ihre Thätigkeit durch das Fixiren eine Grenze bekomt; 3) das durch die Fixirung der Einbildungskraft Entſtandene, oder das Product der Einbildungskraft in ihrem Schweben

ben (die Anſchauung). Nun iſt jetzt zwar eine Anſchauung überhaupt fixirt; aber ſo wie ſie fixirt wäre, ſo bald würde ſie auch dem Bewußtſeyn entſchwinden. Das Eingebildete, was den Stoff der Anſchauung ausmacht, muß alſo feſtgehalten werden, wenn es im Bewußtſeyn als eine Realität dargeſtellt werden ſoll; denn was in jedem Momente fixirt würde, aber auch im nächſten Momente wieder aus dem Bewußtſeyn verſchwände, könte niemals als eine Realität erkannt werden. Soll nun dieſes gefoderte Feſthalten geſchehen, ſo muß dazu ein beſonderes Vermögen exiſtiren, und das kann weder die ſchlechthin ſetzende Vernunft, noch die producirende Einbildungskraft ſeyn; ſondern es iſt ein von beyden verſchiedenes Vermögen, das zwiſchen beyden in der Mitte liegt. Es iſt dasjenige, wodurch ein Wandelbares beſteht, gleichſam verſtändigt, zur Realität wird. Daher wird es auch mit Recht der Verſtand genannt. Der Verſtand iſt aber bloß inſofern Verſtand, als etwas in ihm iſt, und wiederum Alles, was iſt, oder alles Wandelbare, das als beſtehend gedacht wird, iſt nur im Verſtande. Dieſer läßt ſich demnach definiren, als die durch Vernunft fixirte Einbildungskraft, oder als die

durch

durch die Einbildungskraft mit Objecten verſehene Vernunft. Es iſt übrigens ein ruhiges unthätiges Vermögen des Gemüths; der bloße Behälter des durch die Phantaſie Hervorgebrachten und durch die Vernunft Beſtimten. Es iſt dies gerade dieſelbe Vorſtellung, welche auch Kant von dem Verſtande als dem Vermögen der Kategorieen geäußert hat. Die Kategorieen ſind nur die Principien, welche dem Angeſchauten Realität geben, oder mittelſt welcher das Angeſchaute als eine Realität vorgeſtellt wird. In den Kategorieen ſelbſt liegt keine Thätigkeit. Daraus inzwiſchen, daß der Verſtand die Anſchauungen feſthält, ergeben ſich mehr intereſſante Folgegen: 1) Nur im Verſtande iſt Realität. Er iſt eigentlich das wahre Vermögen des Wirklichen; in ihm wird im ſtrengſten Sinne genommen das Ideale zum Realen. Ehe die Anſchauung in den Verſtand kommt, iſt ſie ein bloß ſchwebendes Bewußtſeyn eines unbeſtimten Etwas, ein unbeſtimtes Eingebildetes. Die Phantaſie producirt oder erzeugt den Stoff zur Realität; aber es iſt eigentlich in ihr keine Realität. Erſt durch das Begreifen im Verſtande wird ihr Product etwas Reales. Demjenigen, deſſen wir uns nur als eines Products der bloßen

Ein-

Einbildungskraft bewußt ſind, ſchreiben wir nicht Realität zu, wohl aber demjenigen, das wir als im Verſtande enthalten antreffen. Auf der andern Seite legen wir dieſem kein Vermögen der Production bey; ſondern nur ein Vermögen des Aufbewahrens. Es iſt hierbey aber Folgendes zu bemerken. Ungeachtet die Phantaſie den Stoff der Anſchauung liefert, der im Verſtande fixirt wird und Realität empfängt, ſo wird doch der Verſtand ſich ſelbſt nicht unmittelbar der Art bewußt, wie der Stoff der Anſchauung in ihn hineingekommen iſt. Er nimt den Stoff nur auf, gleichſam ohne ſich darum zu bekümmern, woher er ihm gegeben wird. Auch daher rührt die gemeine Denkart, daß es eine Realität der Dinge außer uns gebe, die von uns unabhängig ſey, und gänzlich ohne unſer Zuthun exiſtire. Denn es bedarf erſt einer tief eindringenden philoſophiſchen Speculation, um uns der Selbſtproduction des Stoffes bewußt zu werden, einer Speculation, die der große Haufen, ſelbſt der Gelehrten, nicht anzuſtellen pflegt. 2) Das Product der Einbildungskraft kann nur durch die Vernunft im Verſtande fixirt werden. Die Vernunft iſt allein das ſchlechthin ſetzende Vermögen. Das Beſtimmen eines Productes der Einbildungskraft aber im

Ver-

Verſtande durch die Vernunft heißt Denken. Dadurch ſetzt ſich das vorher bloß anſchauende Ich als ein denkendes, und umgekehrt, ſoferne nunmehro das Object (Nichtich) durch das Denken beſtimt wird, hört es auf, ein angeſchautes Object zu ſeyn, und wird ein gedachtes (ein objectiver Begriff).

## §. 2226.

Neben den bisher beſchriebenen Vermögen des Gemüths iſt noch ein anderes, welches die Freyheit der Reflexion überhaupt ausdrückt, und dieſes iſt die Urtheilskraft. Durch ſie können wir über ſchon im Verſtande geſetzte Objecte nachdenken, ſie vergleichen, ihr Verhältniß beſtimmen, von ihnen abſtrahiren, und ſie nach Maaßgabe dieſer Reflexion oder Abſtraction mit weiteren Beſtimmungen im Verſtande ſetzen. Beyde Vermögen aber, der bloße Verſtaud, als ſolcher, und die Urtheilskraft als ſolche, müſſen ſich wiederum gegenſeitig bedingen und beſtimmen. A. Der Verſtand muß die Urtheilskraft bedingen. Denn er enthält ſchon in ſich die Objecte, über welche die Urtheilskraft re-

reflectirt, oder von denen ſie abſtrahirt. Sind gar keine gedachte Objecte, keine Begriffe von Dingen im Verſtande, ſo ſind auch keine Urtheile möglich. Deßwegen iſt der Verſtand als ſolcher, d. i. als ein für ſich beſtehendes Vermögen, die Bedingung der Möglichkeit einer Urtheilskraft überhaupt. B Die Urtheilskraft bedingt aber auch den Verſtand, weil ſie es erſt als Reflexion iſt, welche ihm das Object überhaupt als Object beſtimt. Ohne ſie wird überhaupt nicht reflectirt; ohne ſie iſt mithin gar nichts Fixirtes im Verſtande, als welches erſt durch Reflexion und zum Behufe der Reflexion geſetzt wird, ohne ſie iſt alſo auch überhaupt kein Verſtand. So wird wiederum die Urtheilskraft die Bedingung der Möglichkeit des Verſtandes, und beyde Vermögen beſtimmen ſich gegenſeitig. Iſt nichts im Verſtande fixirt, ſo iſt keine Urtheilskraft; iſt keine Urtheilskraft; ſo iſt nichts im Verſtande für den Verſtand da, kein Denken des Gedachten als eines ſolchen. Die nahe Verwandtſchaft des Verſtandes und der Urtheilskraft, die hier offenbar wird, machte eine Verwechſelung beyder Vermögen ſehr leicht. Oft nahm man auch beyde für identiſch; man ſchrieb dem Verſtande zu, was der Urtheilskraft angehörte, und umgekehrt; oder man ſprach von der

Ur-

Urtheilskraft, indem man vom Verſtande ſprach. Die gewöhnliche Definition des Denkens durch das Urtheilen iſt daher nicht ganz richtig. Das Denken iſt ein bloßes Feſthalten des durch die Einbildungskraft Angeſchauten im Verſtande, was man gewöhnlich ſchlechthin Begreifen nennt. Das Urtheilen iſt eine freye Thätigkeit, die ſich erſt auf das Gedachte oder Begriffene als Object bezieht. Aber freylich kann man nicht intellectuell begreifen, ohne vorher überhaupt reflectirt zu haben; das Denken ſetzt alſo immer das Urtheilen voraus; und wiederum kann man nicht intellectuell urtheilen, ohne vorher begriffen zu haben; das Urtheilen ſetzt immer das Begreifen voraus. Es iſt alſo hier eine nothwendige und unzertrennliche Wechſelwirkung.

§. 2227.

Wenn man das Ich überhaupt nach allen ſeinen Thätigkeiten im Verhältniße zum Nichtich betrachtet, ſo laſſen ſich folgende zwey allgemeine Sätze feſtſtellen: 1) Wird in der Reflexion das Ich durch das Nichtich beſtimt, ſo iſt das Nichtich oder das Univerſum unendlich und unbegrenzt;

das Ich iſt endlich und begrenzt. 2) Wird umgekehrt das Nichtich durch das Ich beſtimt, ſo iſt das Ich unendlich, und das Nichtich iſt endlich und begrenzt. In der Vorſtellung ſtehen Ich und Nichtich in Wechſelwirkung; iſt das eine endlich, ſo iſt das andere unendlich, und umgekehrt; eines von beyden muß aber immer als unendlich gedacht werden. Hierin liegt der Grund von Kant's kosmologiſchen Antinomieen, bey denen immer das Endliche mit dem Endlichen im Widerſtreite ſteht, und gleichwohl für die Gültigkeit des einen ſich eben ſo bündige Beweiſe führen laſſen, wie für die Gültigkeit des andern. So läßt ſich der unendliche Progreſſus der Urſachen und Wirkungen eben ſo gut beweiſen, wie die Nothwendigkeit eines dynamiſch erſten Anfanges der Reihe der Wirkungen. Kant löſet dieſe Antinomie durch die Unterſcheidung zwiſchen der Welt als Erſcheinung und der Welt als Dinge an ſich. Nimmt man die Welt als Erſcheinung unter den Bedingungen und Formen der Sinnlichkeit; ſo iſt man genöthigt, eine unendliche Reihe von Urſachen und Wirkungen zu ſtatuiren, weil eine Erſcheinung immer die andere vorausſetzt, und nie eine als die erſte und letzte betrachtet werden kann, von welcher die ganze Reihe anhöbe. Dies bringt ſchon

die

die Vorſtellung der Zeit mit ſich, an deren Bedingung alle Erſcheinungen als ſolche nothwendig geknüpft ſind. Nimt man aber die Welt als Ding an ſich und unabhängig von den Bedingungen und Formen der Sinnlichkeit, ſo iſt auch die Welt außerhalb der Zeit, und nun kann man immerhin einen dynamiſch erſten Anfang ſtatuiren. Alſo die Theſis und Antitheſis: Die Cauſalität in der Welt iſt unendlich; und: Die Cauſalität in der Welt iſt endlich, laſſen ſich beyde recht gut neben einander behaupten; es komt nur darauf an, in welcher Beziehung man über die Welt reflectirt. Fichte erklärt eben dieſe Antinomie aus ſeinen Principien auf folgende Weiſe: Betrachtet man die Welt als das Nichtich, wodurch das Ich beſtimt wird, ſo iſt ſie unendlich; denn das Nichtich iſt hier das Beſtimmende, und dieſem kann als ſolchem keine Grenze geſetzt werden. Betrachtet man aber das Ich als das Beſtimmende, wodurch das Nichtich beſtimt wird, ſo iſt (die Welt) das Nichtich endlich, denn es wird ihm eine Grenze durch das Ich geſetzt, als welches allein das ſchlechthin ſetzende Vermögen oder der Grund des Dinges an ſich iſt. So wie dieſe Auflöſung nach dem Kantiſchen Syſteme auch auf die übrigen möglichen Antinomieen angewandt wird, ſo

läßt ſie ſich auch nach dem Fichteſchen darauf anwenden.

§. 2228.

Die Wechſelwirkung zwiſchen Ich und Nichtich, auf welcher alles Vorſtellen und Erkennen von Gegenſtänden beruht, wird in der bisher erörterten theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre, was ihr Princip betrifft, ſchlechthin poſtulirt. Das Ich ſetzt zwar das Nichtich; denn es kann überall nichts ſeyn, als was das Ich ſetzt; aber es ſetzt doch das Nichtich nur dadurch, daß ſeine Thätigkeit, die urſprünglich in's Unendliche geht, durch ein Etwas von außen, durch einen Anſtoß begrenzt oder auf ſich ſelbſt reflectirt wird. Demnach iſt es hauptſächlich um den Grund dieſes Anſtoßes zu thun, inwiefern derſelbe ſich ebenfalls aus dem Ich deduciren läßt, wenn anders die ganze Wiſſenſchaftslehre ein feſtes und ſicheres Fundament haben ſoll. In dieſem Anſtoße iſt nehmlich die ganze Wirklichkeit des Ich enthalten, weil das Ich ſich ſeiner ſelbſt nicht bewußt werden kann, wenn es nicht ein Nichtich giebt, welchem es ſich als Ich entgegenſetzt, und jenes Nichtich ſetzt wiederum den Anſtoß auf das Ich nothwendig

voraus. So lange folglich der Grund des urſprünglichen Anſtoßes auf das Ich nicht aus dem Ich ſelbſt erklärt iſt, ſchwebt die W. L. in der Luft, und die Behauptungen: Das Ich iſt Eins und Alles; Es hat unendliche Realität; Es iſt nichts da, als was das Ich ſetzt, ſind Machtſprüche, die durch die Unerweislichkeit oder Unerklärbarkeit des Poſtulats, worauf ſie ſich ſtützen, daß es einen urſprünglichen Anſtoß auf die unendliche Thätigkeit gebe, widerlegt werden. Fichte iſt auch philoſopiſch ehrlich genug geweſen, dies gar nicht zu verheelen; und freylich würde ihm das Verheelen auch nichts geholfen haben. Nun läßt ſich aber aus den bisherigen Prämiſſen der Grund der Wechſelwirkung von Ich und Nichtich durchaus nicht aufklären. Es bliebe nichts übrig, als die Wechſelwirkung ſchlechthin für ein Urfactum anzunehmen, das nicht nur weiter keiner Erklärung bedürfte, ſondern in Anſehung deßen es auch ungereimt wäre, eine weitere Erklärung zu verlangen. Allein daß die Wechſelwirkung von Ich und Nichtich keiner Erklärung bedürfte, kann man nicht annehmen. Vor ihr gienge doch das Ich ſelbſt her, und die Frage wäre nicht abzulehnen: Wie komt das Ich zu der Wechſelwirkung? Das Ich iſt, was es iſt, und weil es iſt. Woher nun das Nichtich,

das dem Ich ſchlechthin entgegengeſetzt iſt? Woher die Einwirkung des Nichtich auf das Ich? Wollte man dennoch ein Schlechthingeſetztſeyn der Wechſelwirkung des Ich und Nichtich ſtatuiren, ſo wäre die Folge, da Alles durch das Ich geſetzt werden ſoll, und nichts auſſer dem Ich ſeyn kann, der einſeitigſte Idealismus. Dieſen wird aber Niemand als ein Urfactum der Philoſophie gelten laſſen wollen; man darf ihn nicht ſchlechthin poſtuliren; vielmehr es muß aus Gründen dargethan werden, daß entweder gar kein philoſophiſches Syſtem möglich, oder daß der Idealismus das einzig gültige ſey. Es iſt alſo auch nichts weniger als ungereimt, nach dem Grunde der Wechſelwirkung vom Ich und Nichtich zu fragen. Der Realismus iſt ſeinerſeits ebenfalls ein auf dem Gebiete der Philoſophie geachtetes Syſtem, das außer der gemeinen Menſchenvernunft auch von jeher die angeſehenſten Philoſophen auf ſeiner Seite hatte, und dadurch nicht widerlegt wird, daß man das Gegentheil poſtulirt, und den Idealism als Factum ſetzt. In der That ſcheint es, als ob die Wiſſenſchaftslehre an dem poſtulirten Anſtoße eben ſo ſcheiterte, als wie der von Fichte ſogenannte Dogmatism an dem poſtulirten Dinge an ſich. So ſehr Fichte auch ſich davor zu verwahren ſucht, daß er

kein Ding an ſich annehme, und die Dogmatiker verſpottet, weil ſie das Ding an ſich nicht nachweiſen könten, ſo ſcheint er doch gerade in denſelben Fehler zu verfallen, über welchen er ſpottet. Das Ding an ſich des Dogmatikers iſt nichts weiter als ein poſtulirter Anſtoß, der auf die Thätigkeit des Ich geſchieht; denn ob man dasjenige, was auf das vorſtellende Subject einwirkt, Ding nennt, oder Eindruck, oder Anſtoß, das iſt gleichgültig. Ferner macht Fichte durch den poſtulirten Anſtoß den Charakter ſeines Syſtems ſehr zweydeutig, ſofern es weder Idealismus, noch Realismus, ſondern ein Mittelbares zwiſchen beyden, oder vielmehr eine Vereinigung beyder ſeyn ſoll. Entweder iſt der Grund des Anſtoßes im Ich gegeben, oder er iſt außer dieſem und unabhängig von demſelben vorhanden. Im erſten Falle iſt nicht zu begreifen, wie die Wiſſenſchaftslehre von dem einſeitigen dogmatiſchen Idealismus ſoll unterſchieden werden können. Der dogmatiſche Idealiſt läßt auch Alles aus dem Ich hervorgehen, und erklärt ſelbſt die Vorſtellung des Ich, daß Etwas von außen auf daſſelbe einwirke, für ein Ich begründet. Oder im zweyten Falle, wenn der Grund des Anſtoßes auf das Ich außer dieſem und unabhängig von demſelben vorhanden iſt, iſt nicht minder un-

unbegreiflich, wie ſich die Wiſſenſchaftslehre von dem einſeitigen Realismus unterſcheiden will. Der Grund der objectiven Vorſtellungen wird hier ebenfalls außer das Ich geſetzt, und heißt Ding an ſich. Daß der dogmatiſche Realism das Ding an ſich nicht uachweiſen könne, iſt freylich richtig; aber eben dieſer Vorwurf träfe auch den poſtulirten objectiven Grund des Anſtoßes, der ebenfalls nicht in der Erfahrung nachgewieſen werden kann, da alles, was wir Object nennen, ſofern es durch unſer ſubjectives Vorſtellungsvermögen beſtimt wird, doch immer noch nicht für das Ding an ſich gelten kann. Die Wendung, welche Fichte genommen hat, um die nöthige Erklärung von dem Grunde des Anſtoßes auf das Ich zu geben, iſt in der That ſehr kunſtvoll, wie wohl nichts weniger als befriedigend. Die theoretiſche W. L. I. ſagt er, kann die Erklärung nicht liefern. Sie beſchränkt ſich auf den Grundſatz: Das Ich ſetzt ſich als beſtimt durch das Nichtich, und unter dieſem Satze iſt jene Erklärung nicht mit begriffen, vielmehr wird dabey ſchon vorausgeſetzt, daß ein Nichtich, welches das Ich beſtimme, oder ein Grund des Anſtoßes auf das Ich, bereits vorhanden ſey, d. i. bereits erklärt ſey. In der theoretiſchen W. L. iſt daher auch jener

An-

Anſtoß ganz unbegreiflich. Geſetzt daß es einen Grund desſelben gäbe, und dieſer ſich aufzeigen ließe, ſo würde er doch in der theoretiſchen W. L. nicht aufgezeigt werden können. Es wäre möglich, daß er in dem Ich angetroffen würde, ſofern dasſelbe praktiſch iſt. Dann würde er aber auch in den praktiſchen Theil der W. L. gehören, und das Bedürfniß der Aufklärung desſelben, das itzt nicht befriedigt werden kann, giebt nun das Moment ab, wodurch der Uebergang von der theoretiſchen W. L. zur praktiſchen beſtimt wird.

§. 2229.

Die theoretiſche Wiſſenſchaftslehre hatte zum Principe: Das Ich ſetzt ſich ſelbſt als beſtimt durch das Nichtich. Die praktiſche hat das umgekehrte Princip: Das Ich ſetzt ſich ſelbſt als beſtimmend das Nichtich. Aus der Entwickelung dieſes letztern Satzes bemüht ſich Fichte, das obige Problem vom Grunde des Anſtoßes auf das Ich zu löſen. Dieſer Anſtoß kann nur erklärt werden, wenn ſich darthun läßt, daß zwar das Ich vom Nichtich beſtimt, und dadurch eine theoretiſche Intelligenz werde, daß aber das Ich wiederum ſeinerſeits, als ab-

ſolut und praktiſch, und dadurch vom intelligenten Ich verſchieden, das Nichtich beſtimme, und ſeine Unabhängigkeit behaupte, indem es ſelbſt der Grund ſeiner Abhängigkeit wird. Um dies darzuthun, entwickelt Fichte zuvörderſt den Unterſchied zwiſchen dem abſolut praktiſchen, und dem intelligenten (theoretiſchen) Ich genauer. Jenes iſt frey, unendlich, unabhängig, die einzige wahre Realität. Dieſes iſt determinirt durch ein Nichtich, alſo endlich und abhängig. Wie ſind aber Beyde, das abſolut praktiſche und das intelligente Ich in einem und demſelben Ich zu vereinigen, ſo daß der oben poſtulirte Anſtoß als aus dem abſoluten Ich hervorgehend erſcheint? Die Antwort iſt: Das abſolute Ich iſt dadurch mit dem intelligenten vereinigt, daß es ſich zu dieſem verhält, wie die Urſache zu der Wirkung. Vermöge der unendlichen Thätigkeit beſtimt das Ich zuvörderſt ſich ſelbſt. Es beſtimt ſich damit zugleich als ein Beſtimmendes. Dies ſetzt voraus, daß es ein Beſtimbares gebe, welches durch jenes beſtimt werden könte. Indem ſich alſo das Ich unmittelbar als ein Beſtimmendes ſetzt, ſetzt es ſich zugleich mittelbar als ein das Beſtimbare Beſtimmendes, d. i. es ſetzt ſich als beſtimmend das Nichtich. Dieſe mittelbare Thätigkeit des Ich iſt

denn die objective. Sie iſt die Wirkung von der reinen, als ihrer Urſache. Die gefoderte Cauſalität, um das unendliche Ich mit dem endlichen zu vereinigen, wäre alſo itzt realiſirt, und damit vorläufig im Allgemeinen die Möglichkeit des Nichtich aus dem Ich, ſofern dieſes praktiſch iſt, deducirt. Inzwiſchen kann die Unterſuchung hier noch nicht ſtehen bleiben. Jener Begriff der Cauſalität läßt ſich erſtlich nicht ſchlechthin ſetzen, ohne daß man zeige, warum er im abſoluten Ich geſetzt werden müſſe. Er läßt ſich ferner nicht ſetzen, ohne daß man unmittelbar mit ihm etwas entgenſetzt, was der Urſache entgegenwirkt, oder worauf die Urſache wirkt, und was durch die Thätigkeit der Urſache als Wirkung derſelben beſtimmt wird. Indem man dem abſoluten Ich eine Cauſalität einräumt, ſo räumt man ſchon eben damit ein Nichtich ein, worauf ſich die Cauſalität bezieht. Denn wie läßt ſich eine Kraft als Urſache in Thätigkeit denken, ohne irgend ein Etwas, worauf und woran ſich die Thätigkeit erſtreckt und erweiſt? Anſtatt alſo daß die gefoderte und angenommene Cauſalität des abſolut praktiſchen Ich die Verbindung der reinen und der objectiven Thätigkeit des Ich erklären ſollte, bedarf ſie ſelbſt wieder einer Erklärung.

Denn

Denn ſie ſetzt von neuem dasjenige voraus, was eben begreiflich werden ſollte, daß und wie für das Ich ein Nichtich vorhanden ſey. Fichte macht hier eine ſpitzfindige Diſtinction, um ſich aus der Schwierigkeit herauszuwickeln. Dem abſoluten Ich, ſagt er, wird eine unendliche Thätigkeit beygelegt. Da dieſe nicht ſchlechthin als Cauſalität geſetzt werden kann, und gleichwohl Thätigkeit iſt, ſo muß ſie als ein bloßes Streben des Ich gedacht werden. Der Begriff des Strebens iſt der Begriff einer Thätigkeit, die Urſache ſeyn will, es aber nicht iſt, der Begriff einer möglichen Urſache, die keine wirkliche iſt. Dieſes Streben des Ich aber, als ſolches, hat nothwendig eine beſtimte Quantität der Thätigkeit. Es geht darauf aus, Urſache, wirkliche Urſache zu ſeyn; nun wird es das nicht, es iſt ein unendliches Streben; es erreicht demnach ſein Ziel nicht, und wird eben hierdurch begrenzt. Würde es nicht begrenzt, ſo würde es Urſache, und wäre kein bloßes Streben, was dem vorherigen widerſpricht. Das ſtrebende Ich wird aber nicht durch ſich ſelbſt begrenzt; denn es iſt unendlich, und es liegt auch im Begriffe des Strebens, daß es auf Cauſalität nur ausgehe; es kann alſo nicht ſeine eigene Cauſalität ſeyn; begrenzte es

ſich

ſich ſelbſt, ſo wäre es kein Strebendes. Jenes Streben muß alſo durch eine der Kraft des Strebenden entgegengeſetzte Kraft begrenzt werden. Dieſe entgegengeſetzte Kraft muß gleichfalls ſtrebend ſeyn, d. i. ſie muß auf Cauſalität ausgehen. Gienge ſie nicht darauf aus, ſo hätte ſie keinen Berührungspunct mit dem Ich. Ferner ſie muß gleichfalls keine eigene Cauſalität haben; denn hätte ſie dieſe, ſo vernichtete ſie das Streben des Ich völlig dadurch, daß ſie ſeine Kraft vernichtete. Dieſe Beſtimmungen laſſen ſich itzt zur völligen und letzten Erklärung vom Grunde des Anſtoßes auf das Ich (nach Fichte's Meynung) anwenden. Das abſolute Ich wird als unendlich thätig geſetzt. Es hat alſo einen Trieb zur Thätigkeit. Dieſer Trieb an ſich ſelbſt iſt nichts anders, als ein Streben, Urſache zu werden. Nun geht das Ich mit dieſem Triebe zur Thätigkeit in die Unendlichkeit hinaus. Aber es erreicht niemals ſein Ziel. Es ſtrebt alſo, Urſache zu werden, aber es wird nicht Urſache. Dieſes das Ziel nicht erreichen können iſt ein Zurückbeugen (eine Reflexion) des Triebes zur Thätigkeit auf ſich ſelbſt. Vermöge dieſer Reflexion des Triebes zur Thätigkeit auf ſich ſelbſt, weil er ſein Ziel nicht erreichen kann, ſetzt das Ich

ein

ein Gegenſtreben ſeinem eigenen Streben entgegen. So entſteht für das Ich der ſogenannte Anſtoß oder ein Nichtich. Iſt das Nichtich einmal geſetzt, ſo bemüht ſich das Ich, ſich in ſeinem Streben gegen das Nichtich beſtimmend, als praktiſch, und nunmehro als Cauſalität. Aber das Nichtich ſtrebt auch dem Ich immer entgegen; es beſtimt alſo inſofern das Ich, und hält dem Streben desſelben das Gleichgewicht; es wird ſelbſt wiederum Cauſalität in Beziehung zum Ich: Auf dieſem Wege entſpringt demnach nothwendig das gegenſeitige Verhältniß zwiſchen dem Ich und einer Welt, wo das Ich einerſeits als gebunden, als abhängig von der Welt, oder als Intelligenz erſcheint; anderſeits aber auch ſich als frey offenbart in ſeinem Verhältniße zur Welt, als praktiſch. So wie alſo das Ich geſetzt wird, wird eine Welt geſetzt, und ſo wie die Welt geſetzt wird, wird ein Ich geſetzt. Die Welt kann nur für ein Ich da ſeyn, und in einem Ich, und durch ein Ich. Subject und Object ſind ſchlechthin unzertrennlich; aber beyde ſind nur im Ich. Beyde machen eigentlich erſt das wirkliche Ich ſelbſt aus, das ohne ſie nicht gedacht werden kann. Uebrigens die vorher charakteriſirte Aeuſſerung im Ich des Nicht ſein Ziel erreichen können, des Gebundenſeyn's

ſeyn's durch ein Gegenſtreben, heißt überhaupt Gefühl. In dieſem Gefühle ſind allemal innigſt vereinigt a) Thätigkeit; ich fühle, ich bin das Fühlende; b) Beſchränkung; ich fühle, bin leidend, und nicht thätig; es iſt ein Zwang vorhanden, ein Gegenſtreben, das mich hindert und beſtimt. Das Gefühl iſt lediglich ſubjectiv. Zur Erklärung desſelben muß zwar ein Begrenzendes angenommen werden; aber nicht zur Deduction desſelben. Denn das Begrenzende komt im Ich vor und exiſtirt nur durch das Ich. Dieſes Reſultat der praktiſchen W. L. wäre nun recht gut, wenn nur in der That das Problem dadurch ſo aufgelöſt wäre, wie Fichte es aufgelöſt zu haben wähnt. Aber er hat im Grunde nichts weiter geleiſtet, als daß er das Problem weiter hinausgeſchoben, und in ein anderes verwandelt hat, ohne es im geringſten zu löſen. Er giebt zu, daß dem Ich nicht unmittelbar eine Cauſalität beygelegt werden könne, weil man damit ſchon ein Nichtich ſupponire, in Beziehung auf welches, als das zu Producirende, jener thätig ſey. Um nun auszuweichen, nimt er ſeine Zuflucht zu einem andern Begriffe, dem Begriffe des Strebens. Das Streben ſoll denn nur eine mögliche Urſache, keine wirkliche ſeyn. Aber eben dieſes

Stre-

Streben erfodert doch wieder Etwas, in Beziehung auf welches geſtrebt wird, und ſo nimt auch Fichte ſofort eine gegenſtrebende Kraft an, die mit der ſtrebenden des Ich das Gleichgewicht hält, und dadurch das ganze Verhältniß zwiſchen Ich und Nichtich erzeugt. Hier ſind wir auf demſelben Puncte, auf welchem wir vorher ſtanden. Das Gegenſtreben bedarf abermals einer Erklärung. Wozu braucht das Ich zu ſtreben, wenn ihm urſprünglich nichts entgegenſtrebt? Es iſt in's Unendliche thätig, da es durch nichts gehindert wird. Warum will das Ich Urſache ſeyn? Es iſt abſolutes Ich, und enthält ſchon als ſolches die unendliche Realität. Wozu braucht es da noch Urſache zu werden? Endlich, woran liegt es denn, daß das Ich, ſein Streben, Urſache zu werden, nicht befriedigen kann? Entweder es liegt an dem Ich, und dann iſt das Ich ſeiner Natur nicht die unendliche Realität; es muß Etwas außer ihm ſeyn, das von ihm unabhängig iſt. Oder es liegt wirklich an einem Etwas außer ihm, und dann erfolgt gerade das Gegentheil deſſen, was Fichte beweiſen wollte. Die Erklärung vom Grunde des Anſtoßes auf das Ich, mit deren Gültigkeit oder Ungültigkeit die geſamte Wiſſenſchaftslehre ſteht oder fällt, be-

beruht alſo auf Erſchleichungen und kann ſich nicht bewähren.

§. 2230.

Ungeachtet das abſolute praktiſche Ich nach der Fichteſchen Philoſophie ein abſolut freyes Weſen, und das einzige Princip aller Realität iſt, ſo daß es ſelbſt die Welt ſich entgegenſetzt und die Urſache derſelben iſt; ſo fühlt es ſich dennoch in ſeiner Freyheit ſubjectiv durch etwas gebunden, nehmlich durch den Begriff der Pflicht. Es kündigt ſich ihm im Bewußtſeyn ein unbedingtes Sollen an, das zwar die Freyheit nicht aufhebt, aber doch für dieſe einen kategoriſchen Nöthigungsgrund enthält. Sofern aber das Ich dieſe Pflicht in ſeinen Thätigkeiten zu realiſiren trachtet, ſtrebt es nach einer moraliſchen Weltordnung, durch deren Geſetze es ſich gebunden fühlt. Dieſer Begriff einer moraliſchen Weltordnung, in welcher die Pflicht ihren Grund hat, und nach deren Realiſirung das moraliſche Ich ſtrebt, iſt im Fichteſchen Syſteme die Gottheit. Dieſe wird alſo nicht vorgeſtellt als Subſtanz; denn die Subſtanz kann nur in Raum und Zeit, alſo nur materiell vorgeſtellt werden; und wer

ſich unter der Gottheit eine Subſtanz denkt, denkt ſich einen Götzen. Ferner der Begriff der Glückſeligkeit gehört nicht zur moraliſchen Weltordnung, ſondern dieſe iſt von jenem völlig unabhängig. Die Glückſeligkeit gehört zur Sinnenwelt, die, wie Fichte es ausdrückt, nur ein matter Wiederſchein des unendlichen Ich iſt, welche ſich dieſes als Nichtich zum Material ſeiner abſolut freyen Thätigkeit entgegenſetzt, und über welche es ſich als moraliſches Ich erhebt. Die Glückſeligkeit beruht auf ſinnlicher Begier, und ein Gott, welcher dieſer Begierde diente, und die Tugend mit Glückſeligkeit belohnte, wäre ein verächtlicher Gott. Jeder Menſch, der an ſeinem Theile die moraliſche Weltordnung realiſirt, nähert ſich dadurch der Gottheit, ſchauet ſie ſelbſt gleichſam an, wandelt in dem eigentlichen und wahren Leben, das aus der Gottheit iſt. Wer hingegen eben dieſe moraliſche Weltordnung an ſeinem Theile hindert oder zerſtört, entfernt ſich in eben dem Grade von der Gottheit. Man kann dieſe Vorſtellungsart Atheismus nennen, oder nicht, je nachdem der Begriff iſt, welchen man mit Atheismus verbindet. Für die gemeine Menſchenvernunft erſcheint ſie als Atheismus. Die Gottheit wird auf eine ſubjective Idee zurückgeführt, und ihr die

Sub-

Subſtantialität auſſerhalb der Idee abgeſprochen. Eine Gottheit, der auch das abſolute Seyn nicht zukomt, iſt keine Gottheit; denn daß die Gottheit nicht in dem Sinne Subſtanz iſt, in welchem wir einen Körper ſo nennen, giebt jeder vernünftige Theologe zu. Wenn man der Gottheit die Subſtantialität abſpricht, alſo ihr reales Seyn auſſerhalb der Idee derſelben ſchlechthin leugnet; ſo heißt es, der Menſchenvernunft ſpotten, wenn man dennoch gegen den Vorwurf des Atheismus und in der conventionellen Bedeutung des Worts proteſtirt. Das Seyn der Gottheit an ſich ſelbſt iſt freylich kein Gegenſtand der theoretiſchen Erkentniß, und kann es nicht ſeyn; in dieſem Betrachte iſt es negativ; aber es iſt doch ein Gegenſtand des vernünftigen Glaubens. Iſt das Daſeyn Gottes eine praktiſch nothwendige Idee, ſo muß ihr auch eine Realität entſprechen, wenn dieſe gleich für unſere Erkentniß überſchwenglich iſt. Nimmt man hingegen den Begriff des Atheismus ſo, daß darunter ein Syſtem verſtanden wird, wo man gar keinen Grund der Moralität anerkennt, wie z. B. das Epikuriſche Syſtem; ſo iſt Fichte's Vorſtellungsart nicht Atheismus. Vielmehr hat ſie den höchſten moraliſchen Schwung, den man ſich denken kann. Sie fodert von

dem Weiſen den vollkommenſten Stoicis⸗mus, ein Erheben über alles Bedürfniß der Glückſeligkeit, ein Wandeln bloß im Reiche Gottes, d. i. in der moraliſchen Welt. Daher hat Fichte's Theologie, beſonders in ſeinen neueſten Schriften, auch den Anſtrich des Myſticismus und der Frömmeley. Ueberhaupt aber ſtreiten gegen ſeine Vorſtellungsart von Gott fol⸗gende Gründe: 1) Der Begriff einer mo⸗raliſchen Weltordnung iſt an und für ſich nichts weiter, als der Begriff des Men⸗ſchen ſelbſt, ſoferne er durch die Pflicht ſich gebunden fühlt. Es werden alſo hier Menſch und Gott identificirt, und dadurch wird jeder Menſch ſelbſt zur Gottheit er⸗hoben; womit gleichwohl die Endlichkeit des Ich, die moraliſche Natur desſelben, die auch zum Böſen geneigt iſt, im geraden Widerſpruche ſteht. 2) Der Gegenſatz zwiſchen Glückſeligkeit und Moralität iſt ganz falſch beſtimmt. Die Glückſeligkeit iſt an und für ſich nichts Böſes; ſie ſoll nur durch die Moralität bedingt werden. Wie ein vernünftiges empfindendes Weſen ohne Glückſeligkeit unbedingt vollkommen ſeyn könne, bey aller moraliſchen Vollkommen⸗heit iſt gar nicht einzuſehen. So wie Gott demnach als Urheber der Moralität ge⸗dacht werden muß, ſo muß er auch als

Ur⸗

Urheber der Glückſeligkeit unter Bedingung jener gedacht werden, ungeachtet wir nicht zu begreifen vermögen, wie. Dadurch daß der Menſch genöthigt werden ſoll, gegen alle Glückſeligkeit apatiſch zu ſeyn, werden Moral und Theologie zu einer geſpannten Möncherey und Phantaſterey. Man that hierbey der Kantiſchen Moraltheologie ſehr Unrecht, wenn man ſie mit der Fichteſchen verwechſelte und für identiſch hielt. Kant folgert das Daſeyn Gottes aus dem Begriffe des höchſten Guts, als des Endzwecks aller Sittlichkeit, und eines nothwendigen praktiſchen Vernunftpoſtulats. Weil in dieſem Begriffe ſittliche Vollkommenheit oder Heiligkeit und Seligkeit vereinigt gedacht werden müſſen, und dieſe Vereinigung einen beſondern Grund erfodert; ſo wird dadurch der Glauben an die Exiſtenz eines Weſens autoriſirt, welches der Urheber des höchſten Gutes iſt, und dieſes ſelbſt in ſeiner abſoluten Vollendung ausdrückt. Nach der Kantiſchen Argumentation wird alſo Gott einerſeits von der Vernunft, und andererſeits auch von der Natur unterſchieden; denn die Natur ſteht unter ſeiner Allmacht, Allwiſſenheit, und Allweisheit Es verrieth nur die gröbſte Unkunde des Kantiſchen Syſtems, wenn man dieſem einen ähnlichen Atheismus, wie dem Fichteſchen,

beylegte, oder denſelben daraus folgern zu dürfen meynte.

Die Wiſſenſchaftslehre iſt eben ſo wenig ein für die philoſophirende Vernunft befriedigendes Syſtem, wie alle vorherigen. Zu einer umſtändlichen Kritik derſelben iſt hier nicht der Ort; indeßen mögen doch einige allgemeine kritiſche Bemerkungen darüber hier Platz finden.

Der Begriff der Wiſſenſchaftslehre, ſo wie ihn Fichte dargeſtellt hat, iſt nichts weiter, als der Begriff eines Formalſyſtems überhaupt, wobey die Realität als gegeben oder ſchon erwieſen vorausgeſetzt wird. Daß das Ich nicht bloß Princip der Form, ſondern zugleich Princip aller Realität ſey, das Abſolute, wird erſchlichen. Wäre es wirklich das Abſolute, ſo hätte es gar keiner Erörterung bedurft, daß und wie ſich das Ich ſelbſt ſetze, ſo wie es keiner Erörterung bedarf, daß überhaupt Etwas, wenigſtens der Philoſoph ſelbſt exiſtire, der über das Abſolute philoſophirt. Eben dadurch, daß gezeigt wird, daß und wie das Ich ſich ſelbſt ſetze, entſteht der Widerſpruch, daß das Ich ſich ſelbſt ſetzt, bevor es ein Ich iſt; aus welchem Widerſpruche denn auch offenbar erhellt, daß das Ich nicht das abſolnte Realprincip ſeyn könne. Freylich läßt ſich ein abſolutes Realprincip außer dem Ich nicht nachweiſen; mit dem aufgehobenen Ich wird auch die Möglichkeit der Welt für die Erkentniß aufgehoben. Allein was folgt hieraus? Nicht mehr, als darin liegt: daß das Abſo-

ſolute ſich ohne das Ich nicht erkennen laſſe, und daß das Ich zur Möglichkeit der Erkentniß der Welt ſchlechthin nothwendig ſey. Mit Recht kann man daher behaupten, daß nur der Idealismus ſich als Wiſſenſchaft aufſtellen laſſe, weil Niemand im Denken und Wiſſen über das Ich hinausgehen kann; indem es eine Ungereimtheit ſeyn würde, ohne Denken und Wiſſen, d. i. ohne das Ich, etwas erkennen zu wollen. Inzwiſchen in Beziehung auf die Realität, welche wir erkennen, nöthigt uns die Unzulänglichkeit und Unbegreiflichkeit des Idealismus dennoch, über dieſen hinauszugehen, und eine von dem Ich unabhängige Realität als Grund und Object des Idealismus zu poſtuliren, und zu glauben, und übrigens auf die Möglichkeit einer genugthuenden Erklärung der Verbindung zwiſchen dem Ich und dem Objectiven, dem Realen und dem Idealen, Verzicht zu thun. Es bleibt bey dem einſeitigen dogmatiſchen Idealismus eben ſowohl ein Geheimniß, wie das Ideale zum Realen, als beym einſeitigen dogmatiſchen Realismus, wie das Reale zum Idealen werde. Es komt außerdem noch bey jedem Pantheismus, man mag ein objectives Ich (Subſtanz) annehmen, wie Spinoza, oder ein ſubjectives Ich, wie Fichte, und aus dem einen, oder dem andern, die Welt deduciren wollen, die unauflösliche Schwierigkeit, daß ſich nie darthun läßt, wie aus der Einheit die unendliche Mehrheit, und wie die unendliche Mehrheit zur Einheit werden, wie das Eins Alles, und das All Eins ſeyn könne, wie das Ich die Welt, und die Welt das Ich ſey.

Die Principien der Wiſſenſchaftslehre, ſo lange nicht erwieſen iſt, daß das Ich das abſolute Princip aller Realität ſey, ſind nicht mehr und nicht weniger, als die bekanten logiſchen Grundſätze, der Einſtimmung, des Widerſpruchs, und des Grundes. In die gemeine Sprache eingekleidet heißen ſie: Etwas iſt Etwas; Etwas iſt nicht Nichts; Alles muß einen Grund haben. Es komt aber immer darauf an, wo das Etwas herzunehmen ſey? Daß in den Sätzen Ich bin Ich; Ich bin nicht = Nichtich, außer der Form auch ein Gehalt (Ich) zu seyn ſcheint, rührt daher, weil das Ich als Subject oder Princip der Erkentniß in der That Etwas, iſt, und alſo als ein Reales objectiv betrachtet werden kann. Nur iſt es nicht das einzige unendliche abſolute Reale, und daß es dies ſey, war zu erweiſen. Aus jener wirklichen Realität des Ich, die aber in Beziehung auf die abſolute Realität nur partiell iſt, kann man die Täuſchung ſowohl Fichte's ſelbſt, als eines Theils des Publicum's begreifen, vermöge welcher man in dem Ich nicht bloß eine partielle, ſondern die abſolute Realität zu finden wähnte: Die Täuſchung wurde durch das ſchulgerechte ſyllogiſtiſche Verfahren Fichte's, wo nicht bey ihm ſelbſt, doch bey vielen ſeiner Leſer noch erleichtert und befördert. Mancher durch das ewige Gewirre von Ich, Nichtich, Setzen, Entgegenſetzen, Inſichſetzen, Nichtinſichſetzen, welches den Codex der Wiſſenſchaftslehre zu einem der ſonderbarſten philoſophiſchen Producte der neueren Zeit macht, befangen und verwickelt, hielt ſich auch für überzeugt

zeugt von der Wahrheit der Principien und der Reſultate, ohne ſie recht begriffen zu haben, und ohne davon wirklich überzeugt zu ſeyn.

Daß der Verſuch Fichte's, die Erkentniß der Objecte als außer uns aus dem Ich zu erklären, und eben dadurch das Ich als das abſolute Princip der Realität vollends zu begründen, mislungen ſey, hab ich mich ſchon oben zu zeigen bemüht.

So enthuſiaſtiſch deßwegen auch der Beyfall war, den einige denkende Schüler Fichte's ſeiner Wiſſenſchaftslehre zollten, ſo entſcheidend ſelbſt **Reinhold** ſie eine Zeitlang als das einzig wahre philoſophiſche Syſtem pries, was eine Menge unmündiger Jünger nachhallte; ſo hat dennoch das philoſophiſche Publicum, deßen Stimme im Gebiete der philoſophiſchen Speculation von Bedeutung iſt, ihr nach und nach das Urtheil geſprochen, daß ſie zwar ein merkwürdiges Denkmal des philoſophiſchen Geiſtes, aber keineswegs das geſuchte und gewünſchte philoſophiſche Kleinod ſey; und auch die neueren Beſtrebungen ihres Urhebers, ſie zu populariſiren, und geſchmackvoller darzuſtellen, haben ihr keinen Eingang verſchaffen können.

Die Hauptbücher Fichte's, in welchen die Wiſſenſchaftslehre ſyſtematiſch vorgetragen iſt, ſind: **Grundlage** der Wiſſenſchaftslehre nach ihrem theoretiſchen und praktiſchen Theile; Leipzig 1795. — **Grundriß** des Eigenthümlichen der Wiſſenſchaftslehre nach ihrem theoretiſchen Theile; ebendaſ.

 1796.

1796. Hierher gehören auch mehr einzelne Aufſätze in dem philoſophiſchen Journale, herausgegeben von Fichte und Niethammer, ſo wie des erſtern Appellation an das Publicum, den angeſchuldigten Atheismus betreffend, und eine ſeiner neueſten Schriften: Ueber die Beſtimmung des Menſchen.

## §. 2231.

Noch vor Erſcheinung der Lehrbücher über die Wiſſenſchaftslehre machte ſich Fichte durch ſeine Beyträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicum's über die franzöſiſche Revolution, und durch ſeine Kritik der Offenbarung als philoſophiſchen Denker vortheilhaft bekant. Das erſtere Werk kam heraus anonymiſch. Es ſchien Vielen paradox, weil es die franzöſiſche Revolution, und manche Handlungen der vornehmſten Urheber und Theilnehmer derſelben, aus höhern naturrechtlichen Gründen rechtfertigte, überhaupt politiſche Revolutionen eines Volks aus einem andern rechtlichen Geſichtspuncte darſtellte, als aus welchem man ſie bisher zu betrachten gewohnt war, aus welchen wenigſtens ein großer, und zwar der angeſehenſte Theil des Publicums die franzöſiſche Revolution be-

betrachtete. Auf eine eigenthümliche Art waren hier vorzüglich die Lehren von den Gründen des Eigenthumsrechtes und der Verbindlichkeit der Verträge deducirt. Das Eigenthumsrecht ſtützte Fichte auf die ſogenannte Formationstheorie. Aeuſſere Sachen, die vorher zum Gebrauche allen Menſchen gemein ſind, werden dadurch zum individuellen Eigenthume, daß Jemand dieſelben durch Etwas, was urſprünglich zu ſeiner Perſon gehört, alſo durch Anwendung ſeiner Kräfte auf dieſelbe, mit ſeiner Perſon in Verbindung ſetzt, und ſich dadurch dieſelben aneignet. Er giebt hiermit den äußeren Sachen ſeine Form, welche ihm gehört, und auf welche kein Anderer ein Recht hat. Fichte bedachte bey dieſer Formationstheorie nicht, daß abermals die Frage entſteht, mit was für einem Rechte Jemand ſeine Form auf eine ihm urſprünglich nicht zugehörige Sache übertrage? Er bedachte ferner nicht, daß das Eigenthum auf Formation der äußeren Sachen gegründet nur inſoferne ſtatt finden könte, als dieſe Formation ſelbſt wirklich ſtatt hat; daß alſo ein Acker nur inſofern mein Eigenthum ſeyn und bleiben könte, als ich ihn wirklich occupirt, und bearbeitet hätte, weiter aber nicht; welchem gleichwohl die Erfahrung widerſpricht, der zufolge es

 ein

ein Eigenthum an Ländern giebt, ungeachtet der Entdecker nur das Ufer derſelben betrat, und auch dieſes wieder verließ, ein Eigenthum an Meeren, die an ſich ſelbſt in ihrem ganzen Umfange nie occupirt werden können. Er bedachte endlich nicht, daß, wenn das Eigenthumsrecht überhaupt ſich auf Formation gründen ſoll, alsdann für das Eigenthumsrecht aus Verträgen ein beſonderes Princip erfoderlich ſey, da dieſes nicht durch die Formation erworben wird, und doch das Eigenthum aus Verträgen eben ſowohl Eigenthum iſt, als das, welches auf Formation beruhte. Richtiger war daher das von Kant angenommene Princip des Eigenthumsrechts, die ideale Erwerbung einer urſprünglich herrenloſen Sache. In Anſehung des Grundes der Verbindlichkeit der Verträge folgte Fichte der Vorſtellungsart von Schmalz (Prof. in Königsberg) und trieb dieſelbe noch weiter. Die Verbindlichkeit der Verträge hängt ab von der Fortdauer der Willensbeſtimmung des Verſprechenden, und dieſe hängt wiederum ab von der Fortdauer ſeiner Geſinnung über den Gegenſtand des Verſprechens. So wie ſich dieſe ändert, ändert ſich auch die Verbindlichkeit. Daher kann ein einſeitiges Verſprechen zurückgenommen werden, und der Verſprechende hat

nur

nur eine unvollkomne Pflicht, für die gemachte Erwartung zu entſchädigen. Auch wenn ein Gegenverſprechen obwaltet, iſt eine einſeitige Aufhebung des Vertrags rechtlich möglich; nur daß der Andere alsdenn, wenn er ſchon geleiſtet hat, die Producte ſeiner Leiſtung zurücknimt, oder dafür entſchädigt zu werden ein Recht hat, dem eine Verbindlichkeit gegen über ſteht. Fichte hat aus dieſer Theorie der Verträge ſehr wilde Folgerungen für das allgemeine Statsrecht gezogen, und er benutzte ſie hauptſächlich zur Rechtfertigung der franzöſiſchen Revolution auch in ſolchen Puncten, wo ſie, wenn man von andern und wahren Principien ausgeht, nicht zu rechtfertigen iſt. Folgt man der Kantiſchen Theorie von der idealen Erwerbung, als urſprünglichem Grunde alles Eigenthumsrechts, ſo ergiebt ſich, daß die Verbindlichkeit der Verträge gar nicht von der fortdauernden Willensbeſtimmung und Geſinnung der Paciscenten in Beziehung auf den Gegenſtand des Vertrags abhängt, ſondern daß der Gegenſtand des Vertrags unmittelbar mit dem Verſprechen, den Bedingungen deſſelben gemäß, von dem Promiſſarius erworben wird, und deßen Eigenthum bleibt, der Verſprechende daher auch für die Folgezeit an den Vertrag gebunden iſt, und denſelben nicht

nicht einſeitig nach Willkühr aufheben kann. — Auch die Kritik der Offenbarung kam zuerſt ohne Namen des Verfaſſers heraus, und galt ſonderbarerweiſe eine Zeitlang für eine Kantiſche Schrift. Es gilt darin den Gründen der Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung, und den moraliſchen Bedingungen, die Fichte hier aus den Moralprincipien Kant's folgert, an deßen Syſtem ſich ſeine praktiſche Philoſophie damals noch ſtrenger anſchloß. — Späterhin hat er andere praktiſch philoſophiſche Disciplinen nach den Principien der Wiſſenſchaftslehre bearbeitet, namentlich das Naturrecht, die Sittenlehre, und die Theorie der Statswirthſchaft. Es iſt hier nicht thunlich, weder die trefflichen Erläuterungen, die einzelne Materien in ſeinen Lehrbüchern über dieſe Disciplinen erhalten haben, noch auch die nicht erwieſenen oder falſchen Behauptungen, und die zahlreichen Paradoxieen, die einer genaueren Unterſuchung bedürfen, hervorzuheben.

## §. 2232.

Einer der wichtigſten Verſuche zur Begründung der philoſophiſchen Wahrheit, welche wir in der neueſten Zeit erhalten haben,

ben, iſt die ſogenannte Apodiktik von Friedrich Bouterwek, Profeſſor der Philoſophie zu Göttingen. Zur Beſtimmung des Geſichtspunctes, woraus derſelbe zu betrachten iſt, will ich vorläufig Folgendes bemerken. Der Werth aller dogmatiſchen Philoſophie als Wiſſenſchaft genommen hängt ab von ihrem Verhältniße zum Skepticismus, der ihr entgegengeſetzt iſt. Der Hauptpunct aber, um welchen ſich der Streit zwiſchen den Dogmatikern und Skeptikern herumdreht, betrifft den letzten Grund der Wahrheit. Die Dogmatiker meynen, einen ſolchen gefunden zu haben, und geben ihn auch an; die Skeptiker bezweifeln dieſes, und bis itzt hat noch kein dogmatiſches Syſtem die Skeptiker vom Gebiete der Philoſophie verdrängen, d. i. noch keines hat ſich als durchaus unbezweifelbar für Jeden, der es verſtanden hat, legitimiren können. Bouterwek hat nun auf die Feſtſetzung und Erklärung des letzten Grundes der Wahrheit ſeine vorzügliche Aufmerkſamkeit gerichtet. Alles Philoſophiren beruht auf Beweisgründen. Auch der Skeptiker muß aus Gründen beweiſen, daß keine philoſophiſche Wiſſenſchaft exiſtire und exiſtiren könne. Er iſt demnach wenigſtens darin mit dem Dogmatiker einig, daß ein Fundament des

Wah-

Wahren, welches das Princip aller Beweisgründe ausmacht, vorhanden ſeyn müſſe; denn nimt er dieſes nicht an, ſo leugnet er damit ſelbſt die Bündigkeit ſeiner eigenen Beweiſe für den Skepticismus, und macht dieſen widerſinnig. Wenn aber Dogmatiker und Skeptiker darin einig ſind, es müſſe ein Fundament des Wahren vorhanden ſeyn, aus welchem ſich überhaupt Beweiſe führen laſſen, weil es den Grund aller Beweiſe enthält; ſo muß es auch die vornehmſte Angelegenheit der philoſophiſchen Forſchung ſeyn, jenes Fundament des Wahren als den Grund aller Beweiſe zu entdecken und zu ſichern. Dies iſt der Zweck der Apodiktik, und daher hat ſie auch ihren Namen. Man kann aber alle Aeußerungen des lebenden und vernünftigen Menſchen auf drey Claſſenbegriffe beziehen, Denken, Wiſſen, und Thun. Deßwegen zerfällt die Apodiktik in drey Theile. In dem erſten wird unterſucht, ob der Grund der Wahrheit in der Sphähre des bloßen Denkens anzutreffen ſey (logiſche Apodiktrik); im zweyten, ob und inwiefern er in der Sphäre des Wiſſens exiſtire (transſcendentale Apodiktrik); im dritten, ob und inwiefern er aus der praktiſchen Natur des Menſchen ſich erkennen laſſe (praktiſche Apodiktrik).

§. 2233.

§. 2233.

Die logiſche Apodiktik iſt im ſtrengern Sinne nur eine wiſſenſchaftliche Vorbereitung; denn man kann ſchon a priori einſehen, daß in der bloßen Logik als ſolcher das Fundamentalprincip der Erkentniß entweder gar nicht, oder doch nicht in ihr allein, gegeben ſeyn könne. Indeßen mußte doch die Frage aufgeworfen werden: läßt ſich der letzte Grund alles Wiſſens, in welchem auch der Grund aller Erfahrung enthalten ſeyn muß, durch reine Logik finden? theils weil mehrere Philoſophen ihn auf dieſem Wege entdeckt zu haben meynten, weil ſie den Unterſchied zwiſchen Denken und Wiſſen verkannten, theils um eben dieſen Unterſchied mehr aufzuhellen. Das Reſultat der logiſchen Apodiktik iſt: Wir finden das Reale in der Erkentniß nicht dadurch, daß wir es denken, ſondern dadurch, daß wir dem Denken ſelbſt ein Wiſſen vorausſetzen, daß wir alſo auf die Principien des Wiſſens alles Denken als der Realität nach wahr oder unwahr beziehen, und das Denken durch jene begründen. Ueber den letzten Grund des Wiſſens giebt die Logik nicht die geringſte Auskunft. In den Urtheilen denken wir nicht bloß logiſche Formeln, ſondern auch Etwas, das wir wiſſen. Betrachten wir

aber die Urtheile zuvörderſt in logiſcher Hinſicht, ſo zeigt ſich als logiſches Elementarprincip derſelben nichts weiter, als das Factum des Denkens ſelbſt: Ich denke. Hierbey iſt ſchon merkwürdig, daß wir das Denken überhaupt als ein Factum denken können; daß wir uns unſers Denkens als ſolchen bewußt ſeyn, und uns davon unterſcheiden können. Denn eben damit ſetzen wir ein höheres Princip voraus: Ich weiß, daß ich denke. Die Logik, welche nur das Denken entwickelt, fängt alſo mit einer Vorausſetzung an, auf welche ſich das Factum ſtützt, das ſie entwickelt, von welcher Vorausſetzung ſelbſt ſie aber weiter keine Notiz nimt. In der Kunſtſprache der Apodiktik heißt der Satz: Ich denke, ein Urtheil der erſten Determination. Es begründet nehmlich alles Denken als ſolches, aber, wie wohl zu verſtehn iſt, das Denken als von dem Wiſſen verſchieden und dieſes vielmehr noch vorausſetzend. In dem Ich denke iſt gar nichts weiter enthalten, als eine formelle Syntheſis. Was ich denke, und woher dies Was ſtamme, als eigentlich der Inhalt des Denkens, der die Realität der Erkentniß conſtituirt, iſt in der Syntheſis nicht gegeben. Die Logik analyſirt nur das Factum des Denkens, oder die bloße Syntheſis, herabwärts, wobey ſie

aber immer die Gegenſtände, welche ſyntheſirt werden, ſupponirt. Es fließen hieraus mehrere auch in beſonderer Beziehung auf den heutigen Zuſtand der Philoſophie lehrreiche und intereſſante Folgerungen. 1) Wenn das Factum Ich denke, alſo die Logik überhaupt, ein höheres Princip vorausſetzt, ſo laſſen auch alle logiſche Demonſtrationen, ſofern ſie bloß logiſch ſind, immer die Aufgabe für einen höhern Beweisgrund übrig, und daraus entſpringt der Diallelus der Pyrrhonier, daß kein letzter logiſcher Beweisgrund exiſtire, und ſonach eigentlich nichts bewieſen werden könne. 2) Alle logiſch begründete Syſteme der Philoſophie, d. i. alle, welche auf Grundſätzen beruhen, ſind unerweislich, indem die Logik ſich ſelbſt nicht beweiſen kann. Denn der Grundſatz als Satz läßt ſtets wieder einen Beweis ſeiner eigenen Wahrheit zu, und fodert denſelben, und dieſer Beweis fodert einen neuen Beweis, und ſo in's Unendliche. Will man aber, wie ſchon Ariſtoteles that, indemonſtrable Grundſätze annehmen, ſogenannte Axiome, ſo iſt dies eine contradictio in adjecto. Man will etwas aus Grundſätzen beweiſſen, die ſich ſelbſt nicht beweiſen laſſen. Die Syſteme, welche auf Axiomen beruhen, ſchweben in der Luft. Freylich müſſen wir in Grundſätzen und

 nach

nach denſelben denken; aber dieſe Grundſätze ſind nicht an ſich ſelbſt die Principien, ſondern dieſe ſind etwas Höheres, was bey jenen zum Grunde liegt, und was ſie erſt zu Grundſätzen macht. Der Schluß aus der logiſchen Apodiktik iſt demnach Pyrrhonismus. Hiermit geſchieht der Uebergang zur transſcendentalen Apodiktik.

## §. 2234.

Da es doch ein Wiſſen, eine wahre Erkentniß geben ſoll, alſo auch eine bündige Demonſtration, ohne die wenigſtens keine wiſſenſchaftliche Erkentniß möglich iſt; ſo iſt darum zu thun, die Möglichkeit des reellen Wiſſens und einer bündigen Demonſtration vor der Skepſis zu retten. Man muß zuvörderſt Grundſätze und Principien unterſcheiden. Ein Grundſatz beſteht allemal aus mehr verknüpften Begriffen; die Verknüpfung muß ſelbſt einen Grund haben, und die Begriffe müſſen gegründet ſeyn; jeder Grundſatz erfodert alſo einen Beweis, und kann nie das abſolut Erſte des Wiſſens ſeyn. Hingegen ein Princip (αρχη) wäre das Uranfängliche im Wiſſen ſelbſt, das abſolut Nothwendige, was der letzte Grund des Denkens und Wiſſens, aber

nicht

nicht Grundſatz iſt, vielmehr bey den Grundſätzen ſelbſt zum Grunde liegt, und von der Logik = X vorausgeſetzt wird. Denkt man ſich eine Wiſſenſchaft des letzten Grundes oder Princips als möglich, ſo könte ſie entweder eine Metaphyſik ſeyn (Wiſſenſchaft des letzten Grundes der Dinge objectiv), oder ſie wäre eine Transſcendentalphiloſophie (Wiſſenſchaft des letzten Grundes des Wiſſens ſubjectiv). Vergleicht man die Begriffe dieſer beyden Diſciplinen mit einander, ſo zeigt ſich: a) daß die Metaphyſik auf der Transſcendentalphiloſophie beruht, weil man erſt die Möglichkeit des Wiſſens begriffen haben muß, bevor man Objecte desſelben beſtimmen kann; aber auch b) daß die Transſcendentalphiloſophie die Metaphyſik wiederum vorausſetzt, weil das Wiſſen ohne Objecte ſich gar nicht einmal denken läßt. Es ſcheint alſo der Vernunft, die das abſolut Letzte ſucht, ſubjectiv oder objectiv, gar nichts übrig zu bleiben, als eine Vorausſetzung, entweder ein Ich als letzter Grund, wo wir gleichwohl die Objecte vermiſſen, oder ein Ding an ſich, das aber gar nicht documentirt werden kann; und ſo bliebe dem Skepticismus, da das Princip der Erkentniß nicht zu ſichern ſtände, immer der Zugang offen. Dies war denn auch

die Lage der bisherigen Philoſophie. Sie war entweder heterothetiſch, wo ein Ding auſſer unſerer Vorſtellung und von uns verſchieden ſtatuirt wird, oder ſie war autothetiſch, wie das Fichteſche Syſtem, in welchem das Ich die alleinige Realität iſt. Daher erhebt ſich die Frage: Wenn das Princip des Wiſſens weder das Ding an ſich, noch das Ich iſt, 'was iſt es denn? In der Art, wie die Apodiktik dieſes Problem zu löſen ſucht, liegt das Charakteriſtiſche derſelben.

§. 2235.

Der höchſte Elementarbegriff, welchen der Menſch haben mag, iſt unſtreitig das Seyn, Etwas überhaupt. Dieſes Seyn kann man am beſten das Abſolute nennen, die Idee eines Abſoluten. Daß eine ſolche Idee uns beywohne, erhellt aus dem Gefühle der Ueberzeugung am deutlichſten. Dieſes Gefühls ſind wir nur als denkende Weſen fähig; denn wo es iſt, iſt es das Reſultat eines Gedankens, und wo es wirklich aus einem Gedanken entſpringt, bemeiſtert es ſich unſers ganzen Weſens; wir fühlen uns, wenn wir überzeugt ſind, in unſerm Innerſten durch ein unnennbares

Etwas gebunden, und doch ſo wenig ge- zwungen oder erniedrigt, daß wir vielmehr alsdenn den Triumpf unſerer Geiſtesfrey- heit feyern, wenn wir bey dem ſtehen bleiben müſſen, was uns überzeugt; wir ſind befriedigt im eigentlichen Sinne des Worts. Mit jenem Gefühle der Ueber- zeugung empfinden wir zugleich Nothwen- digkeit und Wahrheit, und alle dieſe Em- pfindungen, welche ſich mit Begriffen ver- knüpfen, die uns Ueberzeugung abgewin- nen, ſtehen unter der Idee des Abſoluten, mit welcher Alles gedacht wird. Von dieſer Idee des Abſoluten muß der Skepti- cism, wie der Dogmatism, ausgehen. Erſt wenn der Skeptiker die Idee des Abſolu- ten, d. i. das Seyn überhaupt, leugnet, iſt in ſeinen Zweifeln weder Sinn noch Vernunft; er verfällt alsdenn in Unſinn. Auch der Begriff des letzten Grundes, welcher in der logiſchen Apodiktik in's Un- endliche vorausgeſetzt werden mußte, fällt mit dem Abſoluten zuſammen, weil es ge- rade dies iſt, was die Logik vorausſetzt. Dadurch, daß die Logik das Abſolute nicht enthält, wird es möglich, das Denken vom Wiſſen im Bewußtſeyn zu ſondern; ſo wie dadurch, daß wir ohne Vorausſetzung des Abſoluten nicht denken können, dieſes das Princip iſt, was Denken und Wiſſen ver-

einigt. Demnach iſt die Idee des Abſoluten das Princip der Transſcendentalphiloſophie als der Wiſſenſchaft des Wiſſens in Begriffen. Das Abſolute iſt es aber auch, durch welches und aus welchem Beweiſe für das Daſeyn an ſich ſelbſt, für die Realität, geſucht werden. Mithin fällt der Begriff des Wirklichen ſchlechthin mit dem Abſoluten zuſammen. Abſtrahirt von dem Abſolnten iſt das Wirkliche nichts, weil wir über das Abſolute hinaus gar nicht mehr wiſſen und denken können, indem alles Denken und alles Gedachte in Relation zu dem Abſoluten ſteht. Die echte und gründliche Transſcendentalphiloſophie iſt deßwegen verpflichtet, das Seyn mit dem Wiſſen zu finden, indem ſie beweiſt, daß Eines ohne das Andere nicht gefunden werden könne. Im bloßen Denken kann das wahre Seyn nicht liegen, ſo wenig wie das Abſolute darin liegt; es muß alſo im Wiſſen liegen, und zuletzt mit dem wahren Grunde des Wiſſens coincidiren. Der Skeptiker verlangt inzwiſchen hier einen Beweis, daß die Idee des Abſoluten, deren Nothwendigkeit für das Raiſonnement er zugiebt, mehr als Idee ſey. Was er mit dieſem Mehr als Idee meynt, kann er ſelbſt nicht ſagen; aber

er fühlt's, und nennt es Realität. Die Idee des Abſoluten hält er nur für ein logiſches regulatives Princip keinesweges aber für ein conſtitutives Realprincip. Der Skepticismus iſt folglich entweder gar nicht zu widerlegen, oder nur durch ein Syſtem, worin gezeigt wird, daß das Abſolute nicht bloß als regulatives, ſondern auch als conſtitutives Realprincip erkannt werde. Itzt folgt der ſchwierigſte Punct: Wie gelangen wir zu dem Abſoluten als conſtitutiven Realprincipe? Dieſe Frage, meynt Bouterwek, laſſe ſich beantworten, wenn man darüber reflectire, woher die Idee des Abſoluten ſtamme? Er ſtellt folgendes Raiſonnement in Schlüßen auf: A. Allem Denken liegt ein Seyn zum Grunde. Eben darum, weil dieſes Seyn allem Denken unbedingt vorausgeſetzt wird, kann es ſelbſt nicht durch Denken gefunden werden. Alſo iſt das Seyn entweder etwas Eingebildetes und im Grunde nichts, oder es muß ein abſolutes Erkentnißvermögen geben, das der Vernunft ſelbſt zum Grunde liegt, und durch welches alles Seyn zuletzt gefunden wird. B. Das Seyn, das allem Denken zum Grunde liegt, liegt auch allem Gefühle zum Grunde. Eben darum, weil es allem Gefühle zum Grunde liegt, und nur dasjenige iſt, worauf ſich

das Gefühl bezieht, kann es als wahres Seyn eben ſo wenig gefühlt wie begriffen werden. Folglich iſt das abſolute Erkentnißvermögen, wodurch das Seyn gefunden wird, auch nicht mit dem Gefühlsvermögen einerley; denn dieſes ſetzt ſchon die abſolute Realität voraus, welche jenes erkennt. C. Sobald das wahre Seyn durch das abſolute Erkentnißvermögen gefunden iſt, wird es im Verſtande mit der Idee des Abſoluten identiſch gedacht, ſo daß wahres Seyn und idealiſch abſolutes Seyn einerley ſind. Demnach die Idee des Abſoluten entſpringt unmittelbar zugleich als regulatives Vernunftprincip mit dem wirklichen Anerkennen des Seyns als conſtitutiven Princips durch ein abſolutes Erkentnißvermögen. Dieſes letztere geht noch über die Sinnlichkeit und die Vernunft hinaus. Zum Begriffe desſelben gelangt man durch indirecte Schlüße, die dahin führen, daß man es entweder ſtatuiren, oder auf die Erkentniß alles Realgrundes der Wahrheit, d. i. auf allen gültigen Vernunftgebrauch Verzicht thun muß. Nach der gemeinen philoſophiſchen Vorſtellungsart ſollen freylich weiter keine theoretiſche Vermögen exiſtiren, als Sinnlichkeit und Vernunft. Allein es iſt unmöglich, das abſolute Realprincip in der Sinnlichkeit für ſich, oder in der Vernunft

nunft für ſich anzutreffen; denn die Empfindung als ſolche enthält es nicht; gleichwohl liegt es dem Gefühle, wie dem Denken, zum Grunde; alſo muß es durch ein Vermögen des Gemüths erkannt werden, das von Sinnlichkeit und Vernunft verſchieden, obwohl das Realprincip von beyden und beyde vereinigend iſt. Daß es überhaupt Principien gebe, die ſich weder als Begriffe in der Vernunft, noch als Gefühle in der Sinnlichkeit auffinden laſſen, davon ſind offenbar Beweiſe die Einheit unſerer Perſon, die ſowohl bey der Vernunft als bey der Sinnlichkeit zum Grunde liegt, die Freyheit, und andere Thatſachen, welche ſich mit dem Bewußtſeyn unſerer Exiſtenz nothwendig verknüpfen. Man muß alſo daran keinen Anſtoß nehmen, daß hier noch ein abſolutes Erkentnißvermögen behauptet wird, welches über die Sinnlichkeit und die Vernunft hinausgeht. Dieſes abſolute Erkentnißvermögen ſoll nichts weiter ausdrücken, als ein der Sinnlichkeit und Vernunft gemeinſchaftliches höheres Erkentnißprincip.

§. 2236.

§. 2236.

Itzt ſchreitet die Unterſuchung weiter zu der Frage fort: Was iſt das abſolute Realprincip ſelbſt? Dieſe Frage kann vorerſt nur theoretiſch beantwortet werden, weil wir uns für itzt noch im Gebiete der Theorie befinden; vielleicht zeigt ſich hierbey das Bedürfniß zum praktiſchen Theile der Apodiktik überzugehen. Wenn man nehmlich auch ein abſolutes Erkentnißvermögen ſtatuirt, wodurch die abſolute Realität erkannt werden könte, ſo erhebt ſich doch gleich die Schwierigkeit, daß wir genöthigt ſind, jene abſolute Realität zwiefach zu denken, als Subject und Object. So gewiß wir Realität überhaupt abſolut anerkennen, ſo gewiß erkennen wir ſie doch in unſerm Bewußtſeyn reflectirend an, indem wir uns ſelbſt als Realität von Etwas auſſer uns als einer zweyten Realität unterſcheiden. Die transſcendentale Apodiktik hilft ſich hier durch eine Diſtinction, die ſie im abſoluten Erkentnißvermögen ſelbſt macht. Sie unterſcheidet ein Vermögen der abſoluten Reflexion, wodurch Subject und Object getrennt werden, und eine abſolute Urtheilskraft, die beyde wieder unzertrennlich als abſolute Realität überhaupt beſtimt. Das Subject ſetzt ſich

nicht

nicht ſelbſt, wie Fichte annimmt; noch weniger iſt es ein Product des Objects, wie der gemeine Realismus behauptet; ſondern es entdeckt ſich mit dem Objecte zugleich als Realität, indem es durch abſolute Reflexion die Realität verdoppelt, d. i. Subject und Object unterſcheidet. Die Realität überhaupt aber, welche die abſolute Urtheilskraft anerkennt, iſt der geſuchte theoretiſche Grund aller Gründe das geſuchte letzte Eine Princip. Nur ſoferne wir nicht umhin können, mittelſt der Reflexion dieſe Realität zu verdoppeln, verdoppeln wir auch den Grund des Wiſſens, und ſetzen uns in der Erkentniß als Subjecte den Objecten entgegen. Wie inzwiſchen dieſe abſolute Reflexion möglich ſey, iſt theoretiſch unerklärlich. Das Reſultat der transſcendentalen Apodiktik läuft daher auf negativen Spinozismus hinaus. Die Art, wie in der Apodiktik die Natur der einzelnen theoretiſchen Vermögen und ihr gegenſeitiges Verhältniß weiter beſtimmt wird, läßt ſich hier nicht umſtändlicher entwickeln.

Ehe ich die praktiſche Apodiktik im allgemeinen charakteriſire, will ich über die Hypotheſe meines Collegen und Freundes von einem abſoluten Erkentnißvermögen ein paar kriti-

kritiſche Bemerkungen einſchalten Es wird ein Realgrund als Fundament der wahren Erkentniß geſucht. Dieſer iſt das abſolute Seyn. Fichte wollte das Seyn durch bloßes Denken finden, und reducirte deßwegen alles Seyn auf die bloße Vernunft oder das Ich. Das war einſeitig, und befriedigte nicht, weil dem Denken das Seyn ſchon vorausgeſetzt wird. Kant wollte das Seyn durch die bloße ſinnliche Erfahrung finden, und erdichtete ein Ding an ſich das die Erfahrung verurſache. Aber dies Ding an ſich iſt nach dem übrigen Kantiſchen Formalſyſtem ein leerer und nichtiger Begriff. Was folgert die Apodiktik hier aus? — Entweder es giebt gar keine Realität, und das widerſpricht unſerm eigenen Daſeyn, und der Natur unſerer Erkentniß von Dingen ſelbſt, die Factum iſt. Oder es muß ein beſonderes abſolutes Erkenntnißvermögen in uns geben, das weder Sinnlichkeit, noch Vernunft iſt, ſondern noch über dieſe beyden hinausgeht, und beyden zum Grunde liegt. Durch dieſes abſolute Erkentnißvermögen wird denn die abſolute Realität nicht ſinnlich gefühlt, nicht gedacht, ſondern ſie wird gleichſam urſprünglich vernommen, und erſt hernach mittelſt des Gefühls und der Vernunft in Empfindungen und Begriffe verwandelt. Urſprünglich alſo exiſtirt nur Eine Subſtanz, in welcher zwar durch das abſolute Erkentnißvermögen, ſofern es ein Vermögen der Reflexion iſt, Subject und Object unterſchieden werden, die aber doch in jener Subſtanz nicht wirklich an ſich unterſchieden ſind.

Es

Es ſcheint mir, daß dieſes Raiſonnement meines Freundes uns in der Hauptſache nicht weiter bringe. Das abſolute Erkentnißvermögen, was angenommen wird, iſt ein Poſtulat, eine bloße Erdichtung. Aus der inneren Erfahrung wiſſen wir nur, daß wir Sinne und Vernunft haben; hingegen von einem Vermögen noch über Sinne- und Vernunft hinaus, lehrt uns die innere Erfahruug durchaus nichts. Man verſuche es doch einmal, ſich eine Idee von einem Erkentnißvermögen zu machen, das weder empfindet, noch denkt, und doch dem Empfinden und Denken zum Grunde liegen ſoll. Was wir nicht empfinden und denken können, iſt für uns = o. Ein abſolutes Erkentnißvermögen alſo, verſchieden von Sinn und Verſtand, iſt ein bloßer Namen ohne Inhalt und Bedeutung. Mein Freund hat ſich dabey dunkel etwas gedacht, ohne ſich den Begriff aufzuklären. Eigentlich hat er ſich nichts weiter gedacht, als das x, welches die Logik zum Grunde der Realität vorausſetzt, was aber auch in ſeinem Syſteme immer = x bleibt. Ob man ſagt: Der Grund des Wiſſens iſt ein abſolutes Erkentnißvermögen, das weder Sinn, noch Verſtand iſt: oder: Der Grund des Wiſſens iſt = x, iſt völlig identiſch.

Reflectirt man einmal auf das Objective, ſo ſoll die wahre Realität auſſer uns durch das abſolute Erkentnißvermögen erkannt werden. Hier wird in der Apodiktik eine objective Realität ſchon ſupponirt, die wir erkennen, was die idealiſtiſche Schule nicht einräumt. Man kann jedoch die Vorausſe-

tzung

ſtung gelten laſſen. Dann entſteht aber die Frage: Wie kann die abſolute Realität erkannt werden durch ein abſolutes Erkeutnißvermögen das weder fühlt noch denkt? Was iſt ein Ding, wovon man urſprünglich weder eine Empfindung, noch einen Begriff hat? Wie kann Etwas, das urſprünglich nicht Object der Empfindung iſt, in Empfindung verwandelt werden? Die Apodiktik antwortet freylich: die abſolute Realität werde durch das abſolute Erkentnißvermögen nur vernommen, nur indirect erſchloßen. Jeder müſſe ſie in ſich ſelbſt finden. Allein Vernehmen, Erſchließen, ſind Wörter, die nichts weiter aufklären. Was man nicht ſieht, hört, riecht, ſchmeckt, fühlt, denkt, das vernimmt und erſchließt man auch nimmermehr. Daß Jeder die Realität in ſich finde, wird nicht geleugnet; aber davon iſt nicht die Rede; ſondern ob ſich der Grund dieſer Realität an ſich ſelbſt erkennen laſſe durch ein abſolutes Erkentnißvermögen, das weder Sinn, noch Verſtand iſt?

Auch die Diſtinction im abſoluten Erkentnißvermögen zwiſchen der abſoluten Reflexion und der abſoluten Urtheilskraft, iſt doch vom Verſtande entlehnt, und beweiſt, daß ein abſolutes Erkentnißvermögen verſchieden vom Verſtande eine leere Abſtraction iſt, weil ſich die Idee desſelben ſchlechterdings nicht realiſiren läßt, ohne Merkmale des Verſtandes zu Hülfe zu nehmen. Wenn das abſolute Erkentnißvermögen reflectirt und urtheilt, ſo iſt es vom Verſtande nicht verſchieden, und re-

und urtheilt es nicht, ſo iſt es zu nichts zu brauchen.

Ich halte mich daher überzeugt, daß auch das Syſtem meines Freundes ſich nicht beſſer gegen den Skepticismus behaupten könne, als das Kantiſche oder Fichteſche.

§. 2237.

In der praktiſchen Apodiktik wird das Syſtem bis zu ſeinem Ziele durchgeführt; ſie wirft alſo erſt das volle Licht auf die ganze philoſophiſche Anſicht der menſchlichen Natur, wie ſie Bouterwek hat. Zunächſt muß das Verhältniß der Theorie zur Praxis genauer beſtimt werden. Zwiſchen Wiſſen und Wollen offenbart ſich ein ſehr weſentlicher Unterſchied. Das Princip des Wiſſens ſucht der Menſch auſſer ſich; er leitet es von Dingen ab, die ihn afficiren, und ihm Erkenntniß gewähren. Das Princip des Wollens aber ſucht er bloß in ſich. Ferner das Wollen läßt ſich nur denken durch das Princip der Freyheit; denn wer etwas will, muß dieſes auch nicht wollen können. Das Wiſſen beruht allemal auf nothwendigen Erkentnißgeſetzen. Was ich weiß, das kann ich nicht nicht wiſſen, und ſo wie ich es weiß, ſo weiß ich es. Will man nun eine

Wiſſenſchaft der Praxis aus einem Principe des Wiſſens demonſtriren, z. E. aus dem Satze vom Grunde, ſo muß ſie in Determinism endigen, weil alle Principien des Wiſſens nothwendige Geſetze ſind. Der Indeterminiſt, der die Freyheit theoretiſch demonſtriren will, verfällt ſchon dadurch in einen Widerſpruch, daß er von der Freyheit, d. i. von dem, was ohne Grund gedacht wird, einen Grund angeben will. Gleichwohl iſt ohne vorausgeſetzte Freyheit keine Praxis und keine praktiſche Philoſophie möglich, und eine philoſophiſche Rettung jener iſt durchaus erforderlich. Zu dieſer gehört nun a) daß die praktiſche Philoſophie direct von der Praxis anhebe, nicht von der Theorie, und jene eben ſo, wie die Theorie, auf ein abſolutes Realprincip zurückführe. Dabey darf ſie b) nicht auf Grundſätze bauen, weil dieſe in den logiſchen Diallelus verloren gehen; auch c) nicht auf ſogenannte Facta des Bewußtſeyns, weil bey dieſen ſtets Selbſttäuſchung möglich iſt. Noch viel weniger darf ſie d) die Vernunft in ihren nothwendigen Grundſätzen mit ſich ſelbſt in Widerſtreit bringen. Endlich muß ſie e) mit der theoretiſchen Philoſophie in einem und demſelben Principe verbunden, und als Eine Wiſſenſchaft dargeſtellt werden. Alsdenn iſt erſt die Möglichkeit der Verbindung zwi-

zwiſchen Wiſſen und Wollen erklärt, oder eine praktiſche Philoſophie als gründliche Wiſſenſchaft bewirkt. Die Methode iſt übrigens hier ganz dieſelbe, wie in der theoretiſchen Philoſophie. Die transſcendentale Apodiktik erhob ſich durch indirecte Schlüße zur Anerkennung einer abſoluten Realität. Eben ſo wird hier der Verſtand durch Fixirung und Leitung der Begriffe nach und nach ſo weit aufgeklärt, daß das denkende Weſen gar kein Hinderniß mehr hat, den Grund des Wollens in ſich ſelbſt anzutreffen. Um eine Wiſſenſchaft als möglich zu denken, bedarf es zuvörderſt eines Elementarprincips deſſelben. In der theoretiſchen Philoſophie war dieſes das Abſolute als Idee, ſofern es Princip des Denkens, und als Realität, ſofern es Princip des Wiſſens iſt. Es muß nun eben ſowohl ein praktiſches Ueberzeugungsprincip exiſtiren, und dieſes muß ſich mit dem theoretiſchen vereinigen laſſen. Dieſes praktiſche Ueberzeugungsprincip kann nur durch ſich ſelbſt verſtanden werden. Es heißt lebendige Kraft, und dadurch wird das ideale Ich, das in der theoretiſchen Philoſophie in dem unendlichen Seyn verloren gieng, für die praktiſche Philoſophie als Individuum realiſirt. Hier erhebt ſich aber das Problem; auf deſſen Löſung die

Einheit der Theorie und Praxis beruht: Kann das Ich praktiſch ſelbſtſtändige Realität ſeyn, und ſich doch mit allen Objecten theoretiſch in Eine Realität verlieren? Oder: Wie läßt ſich die Freyheit des Individuum's retten, wenn die Theorie in Spinozismus endet? Es kann nur dadurch geſchehen, daß gezeigt wird, die praktiſche Realität des Individuum's müſſe zugleich mit der abſoluten Realität überhaupt anerkant werden durch eine und dieſelbe abſolute Urtheilskraft. Dieſes wird nun folgendermaßen dargethan. Dem Denken und Wiſſen liegt, wie dem Wollen, Kraft zum Grunde, die mit der abſoluten Realität zuſammenfällt. Theoretiſch läßt ſich der Begriff der Kraft nicht finden, ſo unentbehrlich er der Theorie iſt. Die Quelle desſelben als praktiſchen Begriffes iſt die Individualität. Die Anerkennung dieſer Individualität oder unſerer praktiſchen Realität aber iſt mit der Anerkennung des Widerſtandes auſſer uns identiſch. Sie ſelbſt iſt praktiſch abſolute Unterſcheidung der Kraft und des Widerſtandes, und beruht auf der abſoluten Urtheilskraft, die folglich zugleich Real und Individualprincip, oder Princip der Einheit der Theorie und Praxis iſt. Beyde, Realität und Individualität vereinigen ſich demnach durch das abſolute Er-

kentnißvermögen in Eine Realität, die nur praktiſch, d. i. durch Kraft und Widerſtand Realität überhaupt, oder wie es die Apodiktik mit einem neuen Ausdrucke nennt, Virtualität iſt. Die Virtualität alſo iſt die abſolute Einheit entgegengeſetzter und nur durch ihre wechſelſeitige Entgegenſetzung vorhandener Kräfte; ſie iſt das Unbedingte Letzte, das Realfundament der ganzen Apodiktik. Wenn man daher dem Syſteme einen eigenen Namen beylegen wollte, ſo würde es Virtualismus genannt werden müſſen. Das Ich iſt durch die Virtualität; es iſt Kraft, aber nur relative Kraft, die ſich auf die abſolute ſtützt, und in dieſer exiſtirt. Es ſetzt nicht den Widerſtand, wie Fichte annimmt, ſondern es iſt unter Vorausſetzung des Widerſtandes, und mit demſelben.

## §. 2238.

Itzt läßt ſich auch die menſchliche Natur als Intelligenz beſtimter erklären. 1) Eine jede Vorſtellung als ſolche iſt nichts weiter, als die unmittelbare Anerkennung unſerer Kraft durch entgegengeſetzte Kraft. Wir fühlen, daß Etwas auf uns einwirkt, aber wir fühlen auch, daß wir dieſem Et-

was entgegenwirken, und ſo finden wir uns als Subject, und das Einwirkende als Object. Beydes, Einwirken und Gegenwirken, Kraft und Gegenkraft, Subject und Object, ſind im Bewußtſeyn mit einander unzertrennlich verbunden. Eine weitere Aufklärung hiervon verlangen, iſt eine Ungereimtheit. Fichte hat erklären wollen, wie das Bewußtſeyn entſtehe, wie es gleichſam ſich ſelbſt mache, und eben dadurch überfliegt ſein Syſtem alle Vernunft und Begreiflichkeit, und wird ein ſich ſelbſt widerſprechender philoſophiſcher Traum. 2) In dem Vorſtellungsvermögen beſteht das Leben des Menſchen, ſo wie aller thieriſchen Geſchöpfe, und wir können uns überall kein Leben ohne Vorſtellungsvermögen denken. Selbſt den Geiſtern, oder allen reinen vom Körper abgeſonderten Intelligenzen, kurz allen Subſtanzen, denen wir ein Leben beylegen, müſſen wir auch ein Vorſtellungsvermögen zuſchreiben. Auch die Gottheit, die freylich ein über unſer Erkentnißvermögen unendlich erhabenes, und für dasſelbe ganz unerreichbares Weſen iſt, muß doch ein lebendes Weſen, der Grund und Quell alles Lebens, und ſofern wir ſie ſo denken, muß ſie auch ein vorſtellendes Weſen ſeyn. Sie muß ſich die Welt vorſtellen, oder der Begriff

der

der Gottheit verſchwindet für uns in ein Nichts. Ob das göttliche Vorſtellen an dieſelben Bedingungen gebunden iſt, wie das menſchliche, wiſſen wir nicht, und können wir nicht wiſſen. Allein ſofern kein Vorſtellen überhaupt auf keine andere Art ſtatt finden kann, als wie das menſchliche, muß auch das göttliche Vorſtellen ein Analogon davon ſeyn, oder wir müſſen gänzlich auf eine Idee desſelben Verzicht thun. 3) Alles Vorſtellen beym Menſchen erſcheint ſubjectiv als Beſtrebung und inſofern iſt unſer Wiſſen eine Thätigkeit, was auch Fichte'n verleitet hat, alles Wiſſen auf eine Thätigkeit zurückzuführen. Aber dieſes Streben ſupponirt objectiv ein Gegenſtreben, und inſofern iſt unſer Wiſſen ein Leiden. Beyde, Streben und Gegenſtreben, ſind nur durch einander in der abſoluten Virtualität möglich; das Eine kann nicht ohne das Andere ſeyn; und beyde haben ihren gemeinſchaftlichen Grund in der unendlichen Realität, in welche ſich alles verliert. 4) Der Menſch kann ſich nur als eine relative Kraft in Beziehung auf eine unendliche abſolute Realität erkennen, in welcher er ſeinen Grund hat. Eben dadurch wird er ſich ſeiner Endlichkeit bewußt. Auch dieſer Satz iſt dem Fichteſchen Syſteme geradehin entgegengeſetzt. Nach

Fichte iſt das Ich unendlich; es iſt in ihm alle mögliche Realität gegeben. Dieſe Behauptung ließ ſich auf keine Weiſe weder mit dem Gefühle vereinigen, das der Menſch von ſeiner Endlichkeit hat, und das ihn in ſeinem Daſeyn immer begleitet; noch ließ es ſich mit der Erfahrung vereinigen, die eine ſtete Wandelbarkeit des Menſchen, ein Entſtehen und Vergehen deſſelben, documentirt. Nach der Apodiktik macht die unendliche Realität den unbedingten Grund der Exiſtenz des Menſchen aus, und im Verhältniße zu dieſer iſt der Menſch als relatives individuelles Subject nothwendig zugleich ein endliches Subject. Auf eine eigene Art wird hierbey in der Apodiktik die thieriſche Natur und ihre Verſchiedenheit von der menſchlichen erläutert. Bey den Thieren iſt das Erkentnißvermögen und das Begehrungsvermögen im Weſentlichen einerley, weil hier durch die Freyheit kein neues Verhältniß der Kräfte entſteht, wie beym Menſchen. Das Thier begehrt, indem es erkennt, und erkennt, indem es begehrt. Dieſes zeigt ſich ſogar nicht bloß in der thieriſchen Natur, ſondern auch beym Menſchen ſelbſt, wenn er als Thier beobachtet wird. Das Thier hat Vorſtellungen, d. i. es lebt. Nur iſt bey ihm das Subject an das Object unauflöslich gebunden; es

weiß

weiß nicht, daß es Subject im Gegenſatze mit einem Objecte iſt; es kann nicht, wie der Menſch im Zuſtande der Beſonnenheit, von dem Objecte abſtrahiren, ſich ſelbſt nicht davon unterſcheiden, weil ihm das Vermögen der Abſtraction und die Freyheit fehlen. Die Art, wie das Thier an die Objecte gebunden iſt, iſt ſein Naturtrieb, ſein Inſtinct. Alſo thieriſche Vorſtellungsart und Inſtinct ſind identiſch. Das Thier wählt; aber ſeine Wahl iſt allemal nothwendige Determination, deren Princip das urſprüngliche Bedürfniß, oder die blinde Anerkennung der Abhängigkeit vom Objecte iſt. Sinnliches Vorſtellungsvermögen, Leben und Bedürfniß, ſind in der thieriſchen Natur einerley, ſind zugleich und auf einmal da.

## §. 2239.

Vorzügliche Aufmerkſamkeit verdient in der praktiſchen Apodiktik die Begründung der Freyheit. Nach der gewöhnlichen Erklärung iſt der Willen als das Begehrungsvermögen entweder mit der Sinnlichkeit einerley, und ein Zweig derſelben, über welchen die Vernunft eine gewiſſe Herrſchaft ausübt, oder der Willen wird

mit der Vernunft ſelbſt identiſch genommen, ſofern ſie praktiſch iſt. Nach der Apodiktik aber iſt der Willen von beyden, ſowohl der Sinnlichkeit, als der Vernunft unterſchieden. Er iſt das Subjective in der Virtualität, das Individualprincip ſelbſt. Beym Menſchen findet das Gegentheil von der thieriſchen Natur ſtatt. Er unterſcheidet ſich von den Objecten; er findet alſo ſich ſelbſt, und iſt eben dadurch ein freyes Weſen. Die Freyheit iſt demnach eine Erweiterung des Individualprincips zur Selbſtſtändigkeit. Weiter läßt ſich die Freyheit nicht erklären, ſo wenig ſich die Grundbegriffe Kraft und Realität erklären laſſen. Mit der Freyheit des Willens darf nicht verwechſelt werden die Freyheit der Handlungen. Jene iſt abſolut als Selbſtkraft; dieſe iſt relativ als Product der Selbſtkraft und zugleich der Gegenkraft, weil jede Handlung als ſolche immer etwas vorausſetzt, in Beziehung worauf gehandelt wird. Die Freyheit der Handlungen wird daher allemal beſchränkt durch die Objecte; oder ohne Objecte wäre wohl die Freyheit an ſich, aber es wären nicht freye Handlungen möglich. In der Beſchränkung der Freyheit durch die Objecte, und die Reize, welche dieſelben für den Willen darbieten, liegt der Act des

frey-

freyen Wählens; denn auch das Wählen ſezt immer Objecte voraus, welche die Wahl beſtimmen d. i. die Freyheit beſchränken. Laſſen wir den Objecten allein die Herrſchaft über unſern Willen, ſo handeln wir mechaniſch. Heben wir hingegen den Einfluß der Objecte auf denſelben ganz auf, falls dieſes möglich wäre, ſo handeln wir abſolut frey. Noch auf eine andere Art kann die Freyheit durch theoretiſche Begriffe aufgehellt werden. Die Freyheit iſt praktiſch daſſelbe, was die reine Möglichkeit theoretiſch iſt, ſo wie der Determinism in der Praxis dasſelbe iſt, was in der Theorie die Nothwendigkeit. Sofern der Menſch praktiſch an kein beſonderes Object gebunden iſt, ſondern von jedem abſtrahiren, jedes anders machen kann, iſt das Reich der reinen Möglichkeit des Handelns, d. i. der Freyheit, unendlich. Da aber die Objecte zur Wirklichkeit der Handlungen nothwendig gehören, wird die Freyheit beym wirklichen Handeln durch Objecte überhaupt gebunden, wiewohl nicht durch dieſe oder jene beſtimte Objecte.

§. 2240.

§. 2240.

Nunmehro ſchreitet die praktiſche Apodiktik zur Beſtimmung der Moralität fort. Die Hauptmomente des Raiſonnements ſind hier folgende: 1) Indem ſich der Menſch mittelſt des Bewußtſeyns der Freyheit als praktiſches Individuum in der abſoluten Realität ſetzt, kann er ſich gar nicht als einziges Weſen ſeiner Art ſetzen; ſondern er ſetzt ſich in eine Sphäre von Mehrern ſeines Gleichen. Ohne alle empiriſche Reflexion denkt ſich der Menſch eine lebendige, aber freylich idealiſche Welt vernünftiger Weſen. Man nehme an, daß ein Menſch einſam auf einer wüſten Inſel aufwüchſe, ſo würde dieſer ſich doch die Möglichkeit von mehr Weſen ſeines Gleichen denken; ſein Geſchlechtstrieb würde ihn auffodern, ein Weib zu ſuchen; und auch abſtrahirt von dieſem Triebe würde es ſeiner natürlichen Vernunft unbegreiflich vorkommen, daß er ganz allein in ſeiner Art in der Welt exiſtiren ſolle. Indem der Menſch aber mehr Weſen ſeines Gleichen denkt, muß er ihnen auch dasſelbe Verhältniß zu ihm einräumen, was er ſich ſelbſt gegen ſie einräumt. Die Anerkennung der Menſchen von ihrer ſubjectiven Gegenſeitigkeit, und den praktiſchen Folgen, die daraus fließen, iſt die Mora-

lität. Das Sittengeſetz läßt ſich daher in die Formel kleiden: Behandle Deines Gleichen, wie du als vernünftiges Weſen Dich ſelbſt behandelſt. Die Nothwendigkeit dieſes Sittengeſetzes läßt ſich wiederum nicht weiter erklären. Sie iſt für jeden Menſchen da, der ſich ſeiner ſelbſt als vernünftigen Weſens praktiſch bewußt iſt; aber für dieſen iſt ſie mit unwiderſtehlicher Klarheit da. Man kann ſie ein Factum des Bewußtſeyns nennen, einzig in ſeiner Art, wodurch das Bewußtſeyn ſich ſelbſt auf eine unbegreifliche Weiſe als Gewiſſen gegeben iſt. Das bloße Behaupten Jemandes, er ſey ſich keines moraliſchen Geſetzes bewußt, entſcheidet hier nichts. Niemand ſieht weiter, als in ſein Gewiſſen. Man kann folglich Andern kein Gewiſſen andemonſtriren; aber ſo wahr wir ein ſolches in uns ſelbſt empfinden, ſo wahr können wir es auch andern vernünftigen Menſchen zutrauen, wenn ſie ſchon aus Luſt zu diſputiren das Gegentheil ſagen. Die Erfahrung beſtätigt dies auch durchaus. Wir finden, daß alle Menſchen einen angebohrnen Sinn für Recht haben, ſobald es auf ihre eigenen Rechte ankomt; ſie haben ihn alſo auch für die Rechte Anderer, ob ſie ihn gleich aus Eigennutz häufig verläugnen. 2) Es giebt nach der

Apo-

Apodiktik keine beſondere praktiſche Vernunft im Gegenſatze mit einer theoretiſchen; ſondern es giebt ein abſolutes Erkentnißvermögen, in welchem weder ſinnliche Anſchauung, noch logiſcher Begriff, ſondern theoretiſch der reine Gedanke des Seyns, der Realität, und praktiſch der reine Gedanke der Kraft und Gegenkraft oder der Virtualität, der Individualität der Perſon, und des unbegreiflichen moraliſchen Geſetzes iſt. Hiermit wäre auch die Lücke im Kantiſchen Syſteme ergänzt, wie die praktiſche Vernunft mit der theoretiſchen in Einem Principe zu vereinigen ſey. 3) Das Moralgeſetz iſt nach der Apodiktik urſprünglich kein Grundſatz, obwohl der Verſtand es in einen Grundſatz kleiden mag. Es kündigt ſich zuerſt als Gefühl an, und wirkt als Gefühl. Sobald aber der Verſtand den Inhalt dieſes Gefühls entwickelt, ſo entdecken ſich ihm die beyden rein moraliſchen Ideen, Recht und Pflicht, denen in der wirklichen Welt das Rechtsgefühl und Pflichtgefühl immer vorhergehen. Recht iſt gegenſeitige Freyheit; Pflicht iſt gegenſeitige Nothwendigkeit; beyde ſind unzertrennliche Correlata, beyde entſpringen aus Einem moraliſchen Geſetze, das eben deßwegen an und für ſich keine Rechtsformel und keine Pflichtformel,

mel, ſondern das reine Geſetz der Moralität überhaupt iſt. 4) Es iſt vorher bemerkt, daß der Mensch vernünftigerweiſe ſich mehr Weſen ſeines Gleichen als möglich denken muß. Daher entſteht die Frage: Nach welchem Kriterium findet er ſie wirklich, oder iſt er genöthigt, wirklich andere Weſen als ſeines Gleichen anzuerkennen? Das angegebene Kriterium iſt: Wenn ein lebendiges Weſen auf eine vernünftige Frage vernünftig antwortet, iſt es ein Mensch. Dem Weſen, mit dem ich ſprechen kann, muß ich Rechte zugeſtehen. Es beweiſt mir durch ſeine Antwort, daß es vernünftig, alſo frey iſt, wie ich. (Dies Kriterium dürfte inzwiſchen ſehr träglich ſeyn; ſicherer iſt wohl ein gewißes natürliches Gefühl, das einen Menſchen ſehr leicht ein anderes Weſen als Menſchen erkennen läßt. 5) Das moraliſche Geſetz iſt bloß allgemein und formal. Die Anwendung desſelben erfodert eine Kentniß der geſamten menſchlichen Natur. Um das Moralgeſetz zu erfüllen, müſſen wir uns nicht als bloße Intelligenzen, als reine Vernunftweſen, denken; denn da dächten wir uns nicht als Weſen, wie wir wirklich ſind, als Menſchen; wir müſſen auf unſere ganze Virtualität achten. Es komt auf die Vereinigung der Sinnlichkeit und der Vernunft in Einer Menſchheit an.

Frey-

Freyheit und Glückſeligkeit ſind in unſerer Menſchenwelt die beyden Kriterien der Anwendbarkeit des Moralgeſetzes, und nach ihnen ſcheiden ſich alle menſchliche Tugenden in zwey Claſſen, in reine Vernunfttugenden und in Erfahrungstugenden. Die erſteren beſtehen in thätiger Behauptung der Freyheit oder der Vernunſt aller vernünftigen Weſen. Zu ihnen gehören insbeſondre moraliſche Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit. Das Merkmal der Erfahrungstugenden iſt und bleibt das Gefühl. So wie wir durch unſre Natur glücklich ſeyn wollen, — denn nicht glücklich ſeyn wollen, iſt praktiſcher Widerſinn — und ſo wie wir uns vernünftigerweiſe dieſem Zwecke gemäß behandeln; eben ſo ſollen wir aus Pflicht jedes fühlende Weſen behandeln. Dazu bedarf es eines Ideals der allgemeinen Glückſeligkeit in den Schranken der reinen Vernunfttugend, welches wir mit aufmerkendem Gefühle aus der Erfahrung abſtrahiren müſſen, und nach welchem wir uns in beſondern Fällen zu richten haben. Mag die Realiſirung dieſes Ideals uns noch ſo kümmerlich glücken, weil dieſe zum Theile außer unſerer Gewalt iſt; es bleibt Pflicht, für die Welt das Unſrige zu thun, und für unſre eigene Wohlfarth ſowohl, als für die Wohlfarth unſerer Mitmenſchen zu arbeiten.

ten. Der Herabwürdigung der Freude und des Lebensgenußes im Fichteſchen Syſteme widerſpricht die praktiſche Apodiktik gerade zu. "Die Freude," ſagt B. ſehr wahr, "iſt kein fauler Fleck in der moraliſchen Schöpfung, und Lebensgenuß iſt nicht Selbſtentehrung. Glückſeligkeit iſt in keiner Bedeutung das Princip," aber in wohlverſtandner Bedeutung die Bedingung der Moralität. 6) Das Reſultat der Uebereinſtimmung zwiſchen dem Moralgeſetze und dem ſinnlichen Bedürfniße heißt Uneigennützigkeit. Dieſe iſt alſo weder bloß Idee, noch Gefühl. In der thieriſchen Natur iſt das urſprüngliche Bedürfniß bloß ſinnlich oder eigennützig, und auch in der menſchlichen Natur, wo es durch den Verſtand gleichſam erſt methodiſirt wird, iſt es zuerſt egoiſtiſch. Hernach aber nimt es mit der Anerkennung des Moralgeſetzes einen idealiſchen oder moraliſchen Charakter an, und die moraliſche Weltordnung wird nun das Ziel der vernünftigen Beſtrebung. Der Menſch ſucht unaufhörlich Genuß, und wird ihn immer ſuchen; aber als vernünftiges Weſen unterwirft er ihn der Pflicht, und wählt frey die moraliſche Selbſtzufriedenheit vor allen andern Genüßen, ohne doch darüber die Freuden des Lebens zu verachten, und den Werth jener gegen dieſe ängſtlich zu be-

berechnen. Man kann die Uneigennützigkeit daher ein idealiſches Gefühl nennen. Es zeigt ſich entweder als Achtung oder als Liebe, je nachdem wir dabey auf die reinen Vernunfttugenden oder auf die Erfahrungstugenden reflectiren. Die Tugend überhaupt hat alſo nicht bloß ihre achtungswerthe, ſondern auch ihre liebenswürdige Seite. Beyde, Liebe und Achtung, treffen endlich im Gefühle der Sympathie zuſammen, dem eigentlichen Menſchengefühle, deßen kein Thier fähig iſt, weil zur Möglichkeit der Sympathie Vernunft gehört. So hat nun B. einerſeits das Moralgeſetz begründet, und entwickelt, und andererſeits die theoretiſche Philoſophie mit der praktiſchen zu vereinigen geſucht. Die Begriffe der abſoluten Realität und der abſoluten Kraft werden durch ein und daſſelbe abſolute Erkentnißvermögen, das ſowohl bey der Sinnlichkeit als bey der Vernunft zum Grunde liegt, anerkannt, und mit dem Begriffe der Kraft, weil ſie allemal Widerſtand oder eine Gegenkraft vorausſetzt, ſind zugleich die Begriffe der Individualität, der Freyheit und des Moralgeſetzes gegeben. Ueber dieſe Begriffe können wir nicht hinausgehen; aber wir müſſen nothwendig von ihnen anheben, und ſie werden durch unſer unmittelbares Bewußtſeyn

ſeyn als nothwendige und erſte Principien gegründet.

## §. 2241.

Itzt iſt noch eine kurze Erläuterung der Reſultate übrig, welche ſich aus der Apodiktik in Anſehung der Lehre von der Seele und ihrem Zuſtande nach dem Tode, von der Welt und den allgemeinſten Geſetzen derſelben, von Gott und deßen Verhältniße zur Welt ergeben. Bisher haben wir bloß ein zwiefaches Princip der Ueberzeugung kennen gelernt, ein Princip der Realität, das ſich auf die Idee des Seyns gründete, und dadurch das Fundament unſers Wiſſens wurde, und ein Princip der Kraft, das jeder in ſeinem Bewußtſeyn hat, und woraus unſere Individualität, Freyheit, und moraliſche Beſtimmung und Geſetzlichkeit floſſen. Beydes, das Wiſſen und das freye Handeln, drücken aber noch eine Beziehung auf die Unendlichkeit aus, und dieſe wird der Gegenſtand eines philoſophiſchen Glaubens, oder, wie es B. lieber genannt wiſſen will, der idealiſchen Ueberzeugung. 1) Unſer Wiſſen gründet ſich auf unſer ſubjectives Daſeyn in einer unendlichen Realität. Soferne wir alſo einmal ſind, und zwar als lebende freye Weſen,

ſen, haben wir gar nicht Urſache, anzunehmen, daß wir mit dem Tode des Körpers zu exiſtiren aufhören werden. Vielmehr wir ſind ein Beſtandtheil der ewigen unendlichen Realität, und können alſo ein ewiges ſubjectives Daſeyn hoffen. Die Unſterblichkeit beruht demnach auf einer idealiſchen Ueberzeugung von dem Verhältniſſe unſerer ſubjectiven Wirklichkeit zu einer unendlichen objectiven Wirklichkeit, die der Grund von jener iſt. Wir ſind freylich für itzt an die Körperwelt und an unſern eigenen Körper gebunden, und nur dadurch daß wir als Subjecte mit dieſem als Objecte im Verhältniſſe ſtehen, haben wir Bewußtſeyn, d. i. leben wir. Daraus folgt: So lange wir Menſchen ſind, können wir weder wiſſen, was wir vor dieſem Leben waren, noch was wir nach dem Tode ſeyn werden. Aber es iſt auch nicht der entfernteſte Grund zu der Behauptung vorhanden, daß wir an die irdiſche Natur, und alſo auch an unſern irdiſchen Körper nothwendig und einzig gebunden wären, daß wir in gar kein anderes Verhältniß zu Objecten, als wie das gegenwärtige iſt, kommen könnten. Wir können alſo eben ſo wenig aus Gründen behaupten, daß wir vor dieſem Leben nicht waren, als daß wir nach dem Tode nicht ſeyn werden. Unſer

menſch-

menſchliches Daſeyn fängt mit einem Geheimniſſe der Natur an, das wir =x als Princip einer beſtimmten Organiſation, des Lebens, und der Erzeugung denken, und endigt mit einem Geheimniſſe der Natur, das wir Tod nennen, d. i. mit Auflöſung jener beſtimten Organiſation. Es könnte jedoch gerade dieſe gefürchtete Auflöſung, der Tod, ſeyn, die uns zum Bewußtſeyn einer neuen Exiſtenz erhebt, mit dem wir vielleicht auch zu Erinnerungen erwachen, die über unſer gegenwärtiges menſchliches Daſeyn hinausreichen. Warum ſollte das Subject der Seele, das zur unendlichen Realität ſelbſt gehört, ſich nicht in unzähligen neuen organiſchen Formen, warum nicht einmal unmittelbar und ohne alle Bande der Organiſation äußern? Der Beweis der Unſterblichkeit der Seele wird alſo hier nicht praktiſch, ſondern theoretiſch geführt, aus dem Verhältniſſe des Seelenweſens zur unendlichen Realität, das keine Vernichtung zuläßt. Wie das Seelenweſen ſelbſt nach den Principien der Apodiktik gedacht werde, erhellt hieraus ſehr bald. Es wird bloß als eine ſubjective Realität gedacht im Verhältniſſe zu einem beſtimmten Objecte, das wir Körper nennen, wobey aber ganz unentſchieden gelaſſen wird, was jene Realität ſelbſt ſey nach unſerer gegenwärtigen Vorſtellungsart,

 ob

ob geiſtig oder materiell. Die ſubjective Realität, welche das Seelenweſen conſtituirt, unterſcheidet ſich nur dadurch, daß ſie ſich ſelbſt zum Denken, Wiſſen, und Wollen beſtimmt. Das Princip von dieſem allem, oder das Gemüth iſt = x. Wir wiſſen, daß es da iſt und wirkt, aber wir kennen es weiter nicht. Der obige theoretiſche Glaubensgrund für die Unſterblichkeit erſtreckt ſich auch nicht weiter, als auf die Fortdauer des Seelenſubjects in der abſoluten Realität, und im ſtrengen Sinne bloß auf die Möglichkeit dieſer Fortdauer, ſoferne ſie mit Bewußtſeyn verbunden ſeyn ſoll. Wie aber der Zuſtand der Seele nach dem Tode ſeyn, ob eine moraliſche Vergeltung des Guten und Böſen, ſtatt finden werde, läßt ſich aus theoretiſchen Gründen nicht einſehen. Hier muß man die practiſche Natur des Menſchen, das Gewiſſen, zu Hülfe nehmen, ſofern dieſes Argumente zu einem Glauben an Belohnung und Strafe nach dem Tode gewährt. Der Begriff der Realität der Seele nach dem Tode bezeichnet gleichſam den Vorhang, auf welchem das Auge der Speculation ruhen muß, bis ein neuer Schauplatz ſich zeigt. Die Phantaſie mahlt auf dieſen Vorhang Bilder von der Zukunft, wie ſie ihr am liebſten ſind. Wenn man dieſe Mahlereyen für wahre Ausſichten in

die

die Ewigkeit hält, ſo fliegt man mit ſeinem Glauben zu hoch. Dießeit des Vorhangs iſt nicht das Geringſte von dem zu ſehen, was jenſeits wirklich iſt.

§. 2242.

Das zweyte Thema der idealiſchen Ueberzeugung iſt die Welt, das Univerſum. Wird dieſes als Inbegriff von Dingen gedacht, ſo kann es auf zweyerley Weiſe gedacht werden: a) als Körper- oder Sinnenwelt, und b) als eine Monadenwelt oder Welt von Dingen an ſich. Beyde ſind denn als Welten der Inbegriff alles deſſen, was iſt. Die Idee der Körperwelt hat unter den Philoſophen von je her das ſchlimmſte Schickſal erfahren. Nahm man die Körper in Maſſe, wie ſie als wirkliche Körper genommen werden müſſen; ſo zeigte ſich bald, daß die Reihe dieſer Maſſen entweder irgendwo abgeſchnitten ſeyn, oder ſich mit dem Raume in's Unendliche ausdehnen müſſe, und weder das Eine, noch das Andere, ließ ſich begreifen; Das Erſte nicht, weil ſonſt das Nichts die Grenze des Etwas bezeichnen müßte, was ein Widerſpruch iſt; Das Andere nicht, weil ſonſt die Körperwelt ſelbſt kein Körper wäre; denn ein un-

begrenzter Körper iſt ein mathematiſches Unding. Nun zerſetzte man freylich, um den Begriff einer Körperwelt zu retten, die Maſſen, die wirkliche Körper ſind, in Atome, und ſtatuirte eine Unendlichkeit von Atomen. Aber auch damit war nichts geholfen. Es liegt im Begriffe eines Atoms d. i. eines einfachen Körpers, ein Widerſpruch, weil jeder Körper in's Unendliche theilbar iſt. Ferner auch die Reihe der Atomen, die durch das Nichts begrenzt werden ſollte, war eben ſo widerſinnig, als eine durch das Nichts begrenzte Reihe zuſammengeſetzter Körper. Endlich muß doch auch eine Welt von Atomen als ein körperliches Ganze gedacht werden, und das kann wiederum nicht ohne Begrenzung geſchehen. So nach ließ ſich weder der Begriff einer endlichen, noch einer unendlichen Körperwelt behaupten. Nimmt man die Welt als einen Inbegriff von Monaden, wie Leibniz, oder von Dingen an ſich, ſo iſt erſtlich ihr Daſeyn unerweislich, denn die Monaden und die Dinge an ſich ſind leere logiſche Begriffe. Dann muß man auch die angebliche Monadenwelt entweder als Körperwelt denken, ſobald man einen phyſiſchen Einfluß unter ihnen vorausſetzt, oder man muß zu der Hypotheſe einer präſtabilirten Harmonie durch die Gottheit ſeine Zuflucht nehmen, die den

Fa-

Fatalismus zur unvermeidlichen Folge hat, und mit der Freyheit und praktiſchen Natur des Menſchen überhaupt ſich nicht verträgt. Die Apodiktik erklärt ſich über den Weltbegriff ſo: Es giebt eine abſolute Realität, die weder aus Atomen, noch aus Monaden zuſammengeſetzt, ſondern Virtualität iſt, d. i. die durch Kräfte und Gegenkräfte auf ſich ſelbſt beruht, und ſich ſelbſt unablässig bildet, von deren beſondern Grunde aber kein Sterblicher das Geringſte verſteht. Es giebt daher in der Philoſophie gar kein wiſſenſchaftliches Capitel von der Welt, oder eine Kosmologie iſt weiter nicht möglich. Die Welt als abſolute Virtualität läßt ſich nicht weiter aus einem höhern Grunde erklären. Bloß die relative Virtualität, in welcher wir uns ſelbſt befinden, kann von uns erklärt werden; ſoweit ſie relativ iſt. Mit andern Worten: Wir können gewiſſe ſubjective Geſetze der Körperwelt beſtimmen; aber dabey müſſen wir ſtehen bleiben, und jene Geſetze der Körperwelt nicht zu Geſetzen des Univerſums oder der abſoluten Virtualität erheben wollen. Dies hieße das Endliche (die Körperwelt) zum Principe des Unendlichen machen, was in ſich ſelbſt ein Widerſpruch iſt. Auch die Frage über die beſte Welt muß die Philoſophie ſchlechthin ablehnen. Jeder Menſch ſoll das Seinige

thun nach Pflicht und Recht. Was daraus wird, iſt Sache des Schickſals, der unbekanten Weltordnung, über welche wir gar nicht weiter grübeln dürfen, weil wir mit aller Grübeley doch weiter nichts entdecken, und uns in Widerſprüche verwikkeln, die für unſere Ruhe und ſelbſt für unſere Tugend gefährlich werden können.

§. 2243.

Das dritte und letzte Thema der idealiſchen Ueberzeugung iſt die Gottheit. Die Philoſophie kann hier eigentlich weiter nichts thun, als daß ſie die falſchen Vorſtellungen berichtigt, die ſich der Menſch von dem unendlichen Weſen macht. Da Gott gar kein Object irgend einer Vorſtellung iſt, ſo artet alle Theologie in Anthropomorphism aus. Wenn der Menſch ſich ſelbſt verſteht, ſo kann er nicht anders, als er muß an eine unendliche Realität glauben, die der Grund alles Endlichen iſt. Dieſer Begriff von Gott iſt ſo wenig eine leere Idee, daß wir vielmehr alle Wirklichkeit, ſo wie alle Idealität, durch ihn allein verſtehen können. Dies iſt aber auch Alles, was ſich von der Gottheit nach bloßer Philoſophie ſagen läßt. Nur muß der Begriff der unendlichen Gottheit

heit ſo wenig wie möglich durch Prädicate entſtellt werden, die bloß auf ſinnliche Weſen anwendbar ſind. Alles folglich, was irgend Leidenſchaft bezeichnet, iſt hier zu verbannen. Eben ſo drückt die Form des menſchlichen Verſtandes nur eine endliche Intelligenz aus. Wenn wir daher Gott Verſtand beylegen, ſo müſſen wir uns doch keinen Gott vorſtellen, der in Begriffen, Sätzen und Schlüſſen denkt. Nicht durch das, was Form unſerer Gedanken iſt, ſondern durch das Bewußtſeyn des Daſeyns überhaupt, der lebendigen Kraft, können wir den Unendlichen finden. Ueberhaupt ſind dit Ideen beſſer, die wir uns von dem göttlichen Weſen mittelſt des moraliſchen Gefühls machen. Sie ſind zwar ſinnlich, aber doch allemal vernünftiger, als eine ſolche Entſinnlichung, wobey Gott als ein perſonificirtes Kategorieenſyſtem gedacht wird.

## §. 2244.

Faſt zugleich mit der Apodiktik erſchien von Bardili, ehedem Profeſſor an der Carlsſchule zu Stuttgard, nach Aufhebung derſelben Profeſſor der Philoſophie zu Tübingen, ein Grundriß der erſten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger

Logiken

Logiken überhaupt, der Kantiſchen insbeſondre, keine Kritik, ſondern eine medicina mentis, brauchbar hauptſächlich für Deutſchlands kritiſche Philoſophen (Stuttg. 1800). "Bardili behauptet, der Fehler alles bisherigen Philoſophirens liege darin, daß man den Begriff des reinen Denkens, des Denkens als ſolchen, oder des Denkens als Denkens, verkannt habe. Daher ſeyen ſowohl die gangbare Logik, als die gangbare Metaphyſik, misrathen. Das reine Denken iſt ihm dasjenige, was beym Denken jeder Art über Subject und Object, und über die Verhältniſſe, worin beyde zu einander ſtehen, immer unabänderlich dasſelbe bleibt. Es iſt das unendliche Wiederholen des Einen in Vielen. Das Denken als Denken drückt weder ein Subject, noch ein Object aus, alſo auch nicht, wie es in der Sprache der gemeinen Logik heißt, ein Verhältniß zwiſchen Subject und Prädicat. Es iſt vielmehr über Subject und Prädicat erhaben, und liegt beyden zum Grunde. Das Denken als Denken iſt ein Infinitivus; als ſolcher iſt es Determinans und Determinatum, die Realität und die Formalität zugleich. Es iſt alſo nicht zu verwechſeln mit dem Kantiſchen Principe der ſynthethiſchen Einheit; denn hier iſt ſchon eine Syntheſis; Das Denken als Denken aber iſt

eine

eine abſolute Theſis. Es iſt auch nicht zu verwechſeln mit dem Fichteſchen Ich; denn das Ich iſt Subject, ſubjectives Princip. Das reine Denken aber erhebt ſich über alles Subject und Subjective. Subject und Object, Subject und Prädicat, Ich und Nichtich, Syntheſis und Antitheſis, entſtehen erſt durch die Anwendung des reinen Denkens, und mit derſelben. Wer unter dem Denken noch ein Verhältniß von Subject und Object begreift, der hat das reine Denken noch nicht verſtanden. Es iſt überall weder ein Begriff noch ein Urtheil; es iſt das Princip von Begriffen und Urtheilen. Da die Logik die Wiſſenſchaft des Denkens iſt, und auch die Metaphyſik auf dem Denken beruht, und man gleichwohl bisher das Denken als Denken verkannt haben ſoll; ſo läßt ſich einſehen, wie Bardili behaupten kann, es gebe bisher weder eine Logik, noch eine Metaphyſik, und ſein Grundriß, der auf das Denken als Denken zurückgeht, und dieſes nach ſeiner wahren Natur und Beſchaffenheit aufklärt, ſey die erſte Logik. Sofern er dabey die vermeynten Irrthümer ſeiner Vorgänger, namentlich der neueſten, rügt, iſt ſeine Logik zugleich eine medicina mentis im eigentlichen Verſtande. — Das bloße Denken als ſolches iſt zwar das Erſte, das Princip; aber es wird doch dadurch noch

nichts

nichts Beſtimmtes gedacht und erkannt. Das cogitare infinitivum muß alſo ein cogitare finitivum, oder ein cogitans und cogitatum werden; oder: Das Denken als Denken muß ein angewendetes Denken werden. Zur Anwendung des Denkens aber gehört durchaus Materie. Mit Materie muß man hier nicht den gewöhnlichen ſinnlichen Begriff verbinden; es iſt bloß ein Objectives überhaupt, das dem bloßen Denken gegenüber ſteht, und die Anwendung desſelben möglich macht. Es iſt das, was zu dem Denken hinzukommen muß, damit dieſes ſich anwenden laſſe. Dieſe Materie des Denkens wird ſchlechthin poſtulirt. Nimt man ſie nicht an, ſo giebt es ein bloßes Denken ohne Etwas, das gedacht wird, ſo wie, wenn man bloß Materie und kein Denken annimmt, es kein gedachtes Etwas giebt. Da der Charakter des Denkens als ſolchen Eines in Vielen iſt, ſo kann der Charakter der Materie nichts Anderes ſeyn, als bloße Diverſität, Mannichfaltigkeit als ſolche. Beyde ſind nothwendige Correlate. Inzwiſchen erhellt ſchon aus dem Charakter des Denkens als des Erſten und Abſoluten, daß nicht das Denken durch die Materie, ſondern umgekehrt die Materie durch das Denken beſtimt werde. Die Materie exi-

ſtirt

ſtirt bloß durch die Anwendung des Denkens, in und mit derſelben. Das Denken in ſeiner Anwendung hebt einerſeits die Materie auf; es beſtimt ſie als ein gedachtes Etwas; andererſeits hebt es die Materie hervor; es beſtimt ſie als Etwas, das gedacht wird, als ein für ſich beſtehendes Object. Wenn man das Denken A nennt, und die Materie C, ſo iſt das auf die Materie angewandte Denken = A + C. Am klarſten wird dies bey der Mathematik, von welcher als der einzigen allgemein anerkannten feſtſtehenden Wiſſenſchaft ſich der Charakter des Denkens überhaupt am beſten und ſicherſten abſtrahiren läßt. Das bloße Addiren iſt Denken als Denken; man muß aber doch auch Etwas addiren; das Etwas beſtimt das Addiren nicht, ſondern das Addiren, ſofern man addirt, beſtimt das Etwas. Dieſes Etwas, das als Object des Denkens betrachtet wird, kann nicht = 0 ſeyn; denn damit würde es ſelbſt aufgehoben; ferner, weil es ein durch das Denken beſtimtes Etwas iſt, kann es nicht ein anderes Etwas ſeyn, als wie es beſtimt iſt. Hieraus gehen in der Anwendung des Denkens und mit derſelben die Grundſätze der Einſtimmung und des Widerſpruchs hervor. Dieſe ſind alſo keinesweges Prin-

ci-

cipien des Denkens als Denkens; ſondern ſie ſind erſt Folgen der Anwendung des Denkens auf Objecte, und eben ſowohl durch die Objecte, als durch die Natur des Denkens in ſeiner Anwendung gegeben. Die Sätze der Einſtimmung und des Widerſpruchs ſind daher, recht verſtanden und gebraucht, nicht bloß Grundſätze der Logik, ſondern auch der Metaphyſik. Nun kann man aber freylich das Denken in ſeiner bloßen Anwendung unterſuchen, und von beſtimten Objecten abſtrahiren; dann erhält man eine ſogenannte formale Logik. Unterſucht man aber das Denken in ſeiner Anwendung auf Objecte, nach ſeinen nothwendigen Geſetzen, ſo erhält man eine reale Erkentniß aus Begriffen, oder eine Metaphyſik. Bey der Vorausſetzung, daß das Denken als Denken zu ſeiner Anwendung die Materie poſtulire, und daß beyde nothwendige Correlate ſeyen, entſteht die Frage: **Worauf gründet ſich dieſe Correlation?** Welches iſt das Princip, das die Einheit beyder erhält, ſo daß ſie einander nicht vernichten, ſondern harmoniſch nach ewigen Geſetzen zuſammenſtimmen? Mit andern Worten: Welches iſt das Band, das **Natur** und Geiſt mit einander verknüpft? Die Antwort iſt: **Es giebt ein UrEins**, das

ſich

ſich an dem Denken, wie an den Objecten, offenbart; das Urwahre, das ſich an dem Wahren zeigt; oder: Die Gottheit iſt das Urprincip aller Realität, alles Denkens und Erkennens. So geht der Bardiliſche rationale Realismus, wie dieſes Syſtem genannt wird, in Theologismus über.

Das reine Denken iſt nichts anders, als was man in der älteren Philoſophie das abſolute Seyn, das reine Bewußtſeyn nennt, das bey Subject und Object zum Grunde liegt, ſelbſt weder ein Begriff, noch ein Urtheil iſt, aber wohl beyde möglich macht. Daß dieſes von den bisherigen Philoſophen ſchlechthin verkannt und überſehen ſey, läßt ſich gar nicht behaupten; nur wie das reine Bewußtſeyn Formal- und Realprincip zugleich ſeyn könte, darüber ward diſputirt. Bardili nimt das reine Bewußtſeyn als reines Denken, zu welchem die Objecte in nothwendiger Correlation ſtänden, ſo daß Eines nicht ohne das Andere ſeyn kann. Hier ſind wir in Anſehung der Logik und Metaphyſik nicht beſſer daran. Das von Bardili ſogenannte reine Denken iſt gar kein Denken. Das reine Bewußtſeyn iſt Grund des Denkens, weil ohne dasſelbe überall kein Denken möglich wäre; aber es iſt noch nicht Denken ſelbſt Das Bewußtſeyn drückt bloß die abſolute Exiſtenz des Menſchen, ſeinen abſoluten Zuſtand aus. Ohne Objecte läßt ſich aber nicht denken. Wenn man denkt, muß man

Etwas denken, oder man denkt nichts, d. i. man denkt überhaupt nicht. Der Bardiliſche Begriff des Denkens als Denkens iſt alſo ein erſchlichener Grundbegriff. Es giebt bloß ein angewendetes Denken auf Objecte, und das muß Denken ſchlechtweg genannt werden. Dieſes Denken fängt mit der Unterſcheidung von Subject und Object, und der Beſtimmung ihres Verhältnißes, alſo mit Urtheilen, an, und endigt damit, oder es beſteht überhaupt nur im Urtheilen. Es iſt demnach eine ſehr ungegründete Anmaßung, wenn B. ſeine Logik deßhalb, weil er ſie auf das reine Denken bauet, die erſte Logik nennt. Sie iſt nicht mehr und nicht weniger als eine der letzten, die bisher erſchienen ſind. Uebrigens iſt die Theorie von B. ganz auf mathemathiſche Formeln gebracht. Selbſt die Begriffe von Organiſation, Leben, vom Menſchen, ſind algebraiſch bezeichnet, was ſich ſeltſam ausnimt, und auch das Verſtändniß auſſerordentlich erſchwert. Hr. Reinhold hat in mehrern Aufſätzen die Bardiliſche Philoſophie zu verdeutlichen geſucht. S. deßen Beyträge zur leichteren Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſophie beym Anfange des XIX. Jahrhunderts.

§. 2245.

Nunmehro gehe ich zur Erläuterung der Philoſophie Schelling's, Profeſſor's zu Jena, über. Fichte hatte ſich darauf eingeſchränkt, die Natur und ihre Geſetze bla-

dialektiſch aus einer abſoluten Selbſtthätigkeit des Ich abzuleiten. Die Naturgeſetze ſind das Nothwendige, was die Wiſſenſchaftslehre aus dem Ich entwickelt. Werden dieſe Geſetze nach Freyheit, d. i. durch beliebige Reflexion auf beliebige Gegenſtände angewandt, ſo entſtehen beſondere Diſciplinen, die nicht mehr in das Gebiet der Wiſſenſchaftslehre als der eigentlichen Philoſophie gehören. Die Methode, welche Fichte beobachtete, war aber immer dieſe, daß er herabwärts vom Ich entwickelte. Schelling kehrte dieſe Methode um, und ſo entſtand zunächſt ein Gegenſatz der Transſcendentalphiloſophie und der Naturphiloſophie. Jene geht vom Ich herabwärts, dieſe umgekehrt von der Natur zum Ich heraufwärts, ſo weit ſie gehen kann. Es liegt hierbey der Satz zum Grunde: Die Naturgeſetze müſſen ſich auch unmittelbar im Bewußtſeyn als Geſetze des Bewußtſeyns, und umgekehrt die Geſetze des Bewußtſeyns müſſen ſich auch unmittelbar in der objectiven Natur als Naturgeſetze nachweiſen laſſen. In den Geſetzen der reinen Vernunft iſt alſo der wahre chemiſche Proceß der Natur, die dynamiſche Phyſiologie, aufzuſuchen. Wir finden uns ſelbſt in der Natur, oder die Natur in uns; es komt nur darauf an, wie man ſcheidet.

Sieht man auf die Extreme, vom Ich zum Abſoluten in der Natur, oder vom Abſoluten der Natur zum Ich, ſo ſind das die Pole; in der Mitte liegt der Indifferenzpunct ſowohl des Gemüths, als der Natur. Naturkräfte und Seelenkräfte ſollen durch einander begreiflich werden. Indem nun Schelling beyde Philoſophieen, die Transſcendentalphiloſophie und die Naturphiloſophie, einander gegen über ſtellt, zeigt ſich das Merkwürdige, daß ſie Schweſtern ſind, und alſo keine die Mutter der anderen ſeyn kann. Wird die Transſcendentalphiloſophie, die vom Ich ausgeht, als die erſte geſetzt, ſo kann ſie doch in der Conſtruction der Natur das Mannichfaltige nie erſchöpfen, eben darum nicht, weil ſie das Mannichfaltige bis in's Unendliche conſtruirt. Eben ſo wenig kann umgekehrt die Naturphiloſophie, die vom Mannichfaltigen ausgeht, jemals das Ich erreichen, weil das Ich das Abſolut Einfache iſt, und der Regreß vom Mannichfaltigen zum Abſolut Einfachen ſich wiederum im Unendlichen verliert. Oder: Es iſt zuletzt unbegreiflich, wie aus der Einheit des Ich die Mehrheit hervorgeht, und wie man wiederum in der Mehrheit diejenige Einheit finden ſoll, welche die Mehrheit in ſich ſchließt, die alſo zugleich

Ein-

Einheit und Mehrheit iſt. Demnach iſt alles daran gelegen, die Mutter der beyden Schweſtern, der Transſcendentalphiloſophie und der Naturphiloſophie, oder die höhere Urphiloſophie zu entdecken. Da ſich nun von jenen beyden ſowohl die eine als die andere im Unendlichen verlieren, ſo ergiebt ſich hieraus der Schluß: Im Unendlichen muß die Mutterphiloſophie wohnen; hier ſchneiden ſich die Parallellinien; hier ſtoßen die Transſcendentalphiloſophie und die Naturphiloſophie zuſammen; denn das Unendliche iſt beyden gemeinſchaftlich, ſoferne ſich beyde darein verlieren. Das Geſchäfft der Speculation läuft alſo nunmehro darauf hinaus, die höchſte Philoſophie aus dem Gebiete der Unendlichkeit in das Gebiet des endlichen Verſtandes, der vom Unendlichen nichts verſteht, durch Schlüße hernieder zu locken. Die Aufgabe für die neue Urphiloſophie wird ſo ausgedrückt: Die Entzweyung von Ich und Nichtich, die ſich in's Unendliche verliert, ſoll aufgehoben werden. Dies kann man erſtlich ſo verſuchen, daß man eines von beyden vernichtet, und das andere bis in's Unendliche ſteigert. In der Wiſſenſchaftslehre iſt dies geſchehen; das Nichtich als für ſich beſtehend iſt vernichtet; aber die Deduction desſelben aus dem Ich iſt unbe-

friedigend. Verſucht man das Umgekehrte, daß man von der Natur ausgeht, bis zum Ich, ſo geht die Steigerung ebenfalls in's Unendliche. Das Endliche verliert ſich immer im Unendlichen, man mag nun das Ich oder das Nichtich als das Endliche oder als das Unendliche ſetzen. Um die Aufgabe auf eine andere Art zu löſen, erklärt Schelling für das Abſolute: Die Identität vom Ich und Nichtich im Unendlichen, oder wie er es ausdrückt: Die Identität der Identität und Nichtidentität. Seyn und Verſchiedenſeyn machen als abſolute Einheit das Unendliche aus. Das Unendliche iſt die Theſe, in welche ſich Seyn und Verſchiedenſeyn als die höchſte Antitheſe auflöſen. Und ſo läßt ſich aus jener Theſe die Tranſcendentalphiloſophie wie die Naturphiloſophie deduciren, je nachdem man von dem Ich, oder von der Natur, ausgeht. Beyde, Identität und Nichtidentität ſind immer mit einander in einer nothwendigen Correlation, wobey das Abſolute Eine Unendliche daſſelbe bleibt. Die ganze Natur wird daher in der Schellingiſchen Philoſophie vorgeſtellt, als ein beſtändiger Conflict des Einzelnen mit dem Einzelnen, des einzelnen Poſitiven mit dem einzelnen Negativen, des einzelnen Lebens mit dem Tode, der Bewegung mit der Ru-

he,

he, ohne daß das lebendige Ganze, das Eine Unendliche, aufgehoben wird. Dasjenige Vermögen, wodurch das abſolute Eine Unendliche intellectuell angeſchaut wird, iſt die abſolute Vernunft, oder die Vernunft, inſofern ſie als totale Indiffirenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird. "Man gelangt dazu," ſagt Schelling, "durch die Reflexion auf das, was ſich in der Philoſophie zwiſchen Subjectives und Objectives ſtellt, und was offenbar ein gegen beyde indifferent ſich verhaltendes ſeyn muß. Das Denken der Vernunft iſt Jedem anzumuthen; um ſie als abſolut zu denken, um alſo auf den Standpunct zu gelangen, welcher gefodert wird, muß vom Denkenden abſtrahirt werden. Dem, welcher dieſe Abſtraction macht, hört die Vernunft unmittelbar auf, etwas Subjectives zu ſeyn, wie ſie von den meiſten vorgeſtellt wird; ja ſie kann ſelbſt nicht mehr als etwas Objectives gedacht werden, da ein Objectives oder Gedachtes nur im Gegenſatze gegen ein Denkendes möglich wird, von dem hier völlig abſtrahirt iſt; ſie wird alſo durch jene Abſtraction zu dem wahren An ſich, welches eben in den Indifferenzpunct des Subjectiven und Objectiven fällt. Der Standpunct der Philoſophie iſt der Standpunct der Vernunft, ihre Erkenntniß

ſt eine Erkenntniß der Dinge, wie ſie an ſich, d. i. wie ſie in der Vernunft ſind. Es iſt die Natur der Philoſophie, alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterſchied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die bloße Einbildungskraft in das Denken einmiſcht, völlig aufzuheben, und mit einem Worte in den Dingen nur das zu ſehen, wodurch ſie die abſolute Vernunft ausdrücken, nicht aber, inſofern ſie Gegenſtände für die bloß an den Geſetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende Reflexion ſind." — "Außer der Vernunft iſt nichts, und in ihr iſt Alles. Man ſetze, es ſey etwas außer ihr, ſo iſt es entweder für ſie ſelbſt außer ihr; ſie iſt alſo das Subjective, welches wider die Vorausſetzung iſt; oder es iſt nicht für ſie ſelbſt außer ihr, ſo verhält ſie ſich zu jenem Außer ihr wie Objectives zu Objectiven; ſie iſt alſo objectiv; allein das iſt abermals gegen die Vorausſetzung. Es iſt alſo nichts außer ihr und Alles in ihr. Die Vernunft iſt ſchlechthin Eine, und ſchlechthin ſich ſelbſt gleich. Denn es giebt von dem Seyn der Vernunft keinen andern Grund, als ſie ſelbſt; ſie ſelbſt enthält nur den Grund, daß ſie ſelbſt iſt, nicht aber daß eine andere Vernunft ſey. Das höchſte Geſetz für das Seyn der Vernunft, und da

außer

außer der Vernunft nichts iſt, für alles Seyn (inſoferne es in der Vernunft begriffen iſt) iſt das Geſetz der Identität, welches in Bezug auf alles Seyn durch A = A ausgedrückt wird. Dieſer Satz A = A allgemein gedacht, ſagt weder, daß A überhaupt, noch daß es Subject oder als Prädicat ſey; ſondern das einzige Seyn, was durch dieſen Satz geſetzt wird, iſt das der Identität ſelbſt, welche daher von dem A als Subject, und von dem A als Prädicat, völlig unabhängig geſetzt wird. Die abſolute Identität iſt nur unter der Form des Satzes A = A, oder: dieſe Form iſt unmittelbar durch ihr Seyn geſetzt. Was zugleich mit der Form des Satzes A = A geſetzt iſt, iſt auch unmittelbar mit dem Seyn der abſoluten Identität geſetzt; es gehört aber nicht zu ihrem Weſen, ſondern nur zur Form und Art ihres Seyns. Es giebt eine urſprüngliche Erkentniß der abſoluten Identität, und dieſe iſt unmittelbar mit dem Satze A = A geſetzt. Aber dieſe Erkenntniß folgt nicht unmittelbar aus dem Weſen der abſoluten Identität. Das Innere des Abſoluten oder das Weſen deſſelben kann nur als abſolute durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden. Die nothwendige und ewige dem Abſoluten ſelbſt gleiche Form iſt das abſolute Erken-

nen. Die abſolute Identität kann nicht unendlich ſich ſelbſt erkennen, ohne ſich als Subject und Object unendlich zu ſetzen. Zwiſchen Subject und Prädicat (Object) iſt aber keine andere als quantitative Differenz möglich, d. i. eine ſolche, die in Anſehung der Größe des Seyns ſtatt findet, ſo, daß zwar das Eine und gleiche Identiſche, aber mit einem Uebergewichte der Subjectivität oder Prädicabilität (Objectivität) geſetzt werde. In den Potenzen der quantitativen Differenz kann entweder nur die Objectivität überwiegen, und da das Seyn der Dinge von dieſen Potenzen abhängt; ſo giebt es eine zwiefache ſich entgegengeſetzte Welt, die bewußtſeynloſe Natur, ſoferne die Objectivität überwiegt, und die geiſtige intelligente Welt, ſoferne die Subjectivität überwiegt. Beyde haben jedoch denſelben Urſprung Die Kraft der Natur iſt im Weſentlichen dieſelbe mit der Kraft der geiſtigen Welt, nur daß ſie dort mit dem Uebergewichte des Reellen, wie hier mit dem Uebergewichte des Ideellen zu kämpfen hat. Weil aber auch dieſer Gegenſatz nicht ein Gegenſatz dem Weſen, ſondern nur der Potenz nach iſt; ſo erſcheint er als Gegenſatz nur dem, welcher ſich außer der Indifferenz befindet und die abſolute Identität nicht ſelbſt als das Urſprüngliche erblickt. Daher ſcheidet ſich auch die Philoſophie in

zwey

zwey ſich einander in der unendlichen Indifferenz begegnende Diſciplinen, die Naturphiloſophie, und den transſcendentalen Idealismus. Jene conſtruirt durch die Kräfte der Ausdehnung und der Anziehung die Materie; dieſer conſtruirt durch eine begrenzt werdende und eine andere ſie begrenzende Thätigkeit das Ich, die Itelligenz. In Beziehung auf die abſolute Indentität iſt keine quantitative Differenz denkbar; jene iſt abſolute Totalität; ihr Weſen iſt untheilbar. Wenn die quantitative Differenz in Anſehung des einzelnen Dinges wirklich ſtatt findet; ſo iſt die abſolnte Identität, ſoferne ſie iſt, als die quantitative Indifferenz der Subjectivität und Objectivität vorzuſtellen. Dieſe quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven iſt der Grund aller Endlichkeit, und umgekehrt, quantitative Indifferenz beyder iſt Unendlichkeit. Alles Einzelne iſt daher zwar nicht abſolut, aber in ſeiner Art unendlich. Jedes Einzelne iſt in Beziehung auf ſich ſelbſt eine Totalität; die abſolute Identität iſt nur unter der Form aller Potenzen; und alle Potenzen ſind abſolut gleichzeitig. Weder A noch B (als Einzelnheiten) kann an ſich geſetzt werden, ſondern nur das Eine und Selbe mit der überwiegenden Subjectivität und Objectivität zugleich, und der quantitativen Indifferenz beyder. Subjecti-

jectivität und Objectivität können nur nach entgegengeſetzten Richtungen überwiegend geſetzt werden. Der Hauptcharakter der Schellingſchen Philoſophie iſt demnach: Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen in und mit dem Ewigen.

## §. 2246.

Zu einer weiteren Entwickelung der Transſcendentalphiloſophie im Schellingſchen Syſteme iſt hier nicht der Ort; ungleich mehr Intereſſe hat die Naturphiloſophie, aus der ich einige der vornehmſten Ideen hier noch auszeichnen will. Alle Philoſophie der Natur wird veranlaßt und entſteht dadurch, daß der Menſch ſich ſeiner Freyheit bewußt wird, und nun als freyes Weſen ſich von der äußeren Natur loszuwinden, und ſeine Freyheit gegen ſie zu behaupten ſtrebt. So lange der Menſch ſich bloß durch die Natur beſtimmen läßt, und alſo im eigentlichen Sinne unter der Vormundſchaft der Natur ſteht, denkt er auch nicht daran, über die Natur zu philoſophiren. Er iſt einig mit der ihn umgebenden Welt; er fühlt ſich in der Natur, und durch die Natur, und dieſes Gefühl beunruhigt ihn weiter nicht. Sobald aber der Menſch anfängt, ſich von der Natur zu unterſcheiden, und zwar ſich ſelbſt als

freyes Weſen, das frey reflectirt und will dagegen die Natur als einen unabänderlichen Determinism und Mechanism zu erkennen; ſobald der Menſch folglich einen Widerſtreit zwiſchen ſich und der Natur, zwiſchen der Freyheit und der Nothwendigkeit, entdeckt, ſo beginnt die Speculation. Nunmehro wird der Menſch aufmerkſam auf ſich ſelbſt, auf die Natur, auf das gegenſeitige Verhältniß beyder. Mit dieſer Aufmerkſamkeit entſpringt eine geiſtige Unruhe; der Menſch hat ſeinen Vormund, die Natur, der er ſich bisher eben ſo ruhig übergab, wie das Thier, verlaſſen; aber nun gebricht es ihm auch an einem Führer, dem er ſich ſicher anvertrauen könnte. Er hat ſich mit der Natur entzweyt; er wünſcht, ſich wieder mit ihr auszugleichen, und durch eigene Einſicht auch als freyes Weſen die Harmonie mit der Natur wieder zu gewinnen, in der er vorher gleichſam im Stande der Unſchuld lebte, bevor er ſich ſeiner Freyheit und des Widerſtreits der Natur mit dieſer deutlich bewußt wurde. Dieſe Ausgleichung des Menſchen als freyen Weſens mit der Natur iſt daher das vornehmſte und einzige Problem aller Philoſophie; die Speculation darf nur als Mittel zu der Ausgleichung dienen; der Skepticismus iſt deswegen eine widerſinnige und verderbliche Philoſophie, weil er ſpeculirt, um

zu ſpeculiren, das Mittel zum Zwecke macht, die Vernunft mit Chimären peinigt, und doch keine Waffen darbietet, um ſich der Chimären auf immer entſchlagen zu können. Der Skepticismus macht die Trennung zwiſchen der Welt und dem Menſchen permanent, anſtatt daß die Speculation die Trennung aufheben ſoll. Es iſt aber hierbey zu bemerken: Die urſprüngliche Trennung zwiſchen dem Menſchen und der Natur, zwiſchen dem freyen Subjecte und dem nothwendigen Objecte, muß man poſtuliren, weil ſonſt gar kein Bedürfniß zu philoſophiren exiſtirte. Ferner: Die Naturphiloſophie hat zum beſondern Gegenſtande, nicht ſowohl den ganzen Menſchen mit der Natur auszugleichen, alſo auch die praktiſche Freyheit im Verhältniſſe gegen den Naturdeterminism aufzuklären, ſondern nur die Vereinigung der Geſetze des Erkenntnißvermögens mit den Geſetzen der objectiven Natur zu zeigen, oder nur den theoretiſchen Menſchen in ſeiner Harmonie mit der Natur darzuſtellen.

§. 2247.

Der Widerſtreit zwiſchen dem Menſchen und der Natur verräth ſich zuerſt theoretiſch beym Vorſtellungsvermögen dadurch

durch, daß wir unſere Vorſtellungen von den Objecten, und dieſe von jenen unterſcheiden. Der Menſch, welcher zuerſt dieſe Unterſcheidung machte, war nach Schelling der erſte theoretiſche Philoſoph. Er unterbrach zuerſt den natürlichen Mechanismus ſeines Denkens, hob das Gleichgewicht des Bewußtſeyns auf, wo Subject und Object immer innigſt vereinigt ſind, trennte Subject von Object, wußte das eine nicht aus dem andern herzuleiten und zu begreifen, und ſah ſich alſo genöthigt, über die Natur und Möglichkeit der Erkenntniß von Dingen, über Wahrheit und Irrthum zu ſpeculiren, um jenes Gleichgewicht des Bewußtſeyns wieder herzuſtellen, d. i. die nothwendige Vereinigung von Subject und Object zu begreifen. Indem man einen Gegenſtand vorſtellt, ſind Gegenſtand und Vorſtellung eins und dasſelbe. Bloß in der Unfähigkeit, während einer Vorſtellung ſelbſt, den Gegenſtand von der Vorſtellung zu unterſcheiden, liegt für den gemeinen Menſchenverſtand die Ueberzeugung von der Realität der äußern Dinge, die doch durch Vorſtellungen allein ihm kund werden können. Der Philoſoph hebt die Identität der Vorſtellung und des Gegenſtandes auf; denn er fragt: wie entſtehen Vorſtellungen äußerer Dinge in uns? Schon durch dieſe Frage verſetzt er

die

die Dinge außer ihm, als unabhängig von ſeinen Vorſtellungen. Es ſoll und muß aber doch zwiſchen den Vorſtellungen und den Dingen ein Zuſammenhang ſeyn. Es giebt aber keinen realen Zuſammenhang, als den durch Urſache und Wirkung. So kommen wir auf die Idee, die Gegenſtände als Urſachen und die Vorſtellungen als Wirkungen zu betrachten. Dadurch wird es aber unmöglich, die Trennung zwiſchen dem Menſchen und der Natur jemals auszugleichen, und dies hat die mannichfaltigen idealiſtiſchen und realiſtiſchen Syſteme erzeugt, die ſich bisher im Gebiete der Philoſophie die Herrſchaft ſtreitig machten. Wenn die Dinge die Vorſtellungen verurſachen, ſo gehen ſie immer vor den Vorſtellungen her, und ſind weſentlich von ihnen verſchieden; die Trennung zwiſchen beyden wird alſo permanent. Und doch finden wir, daß beyde im Bewußtſeyn nothwendig vereinigt ſind; daß auch urſprünglich zwiſchen beyden keine Trennung war; daß vielmehr dieſe Trennung nur von unſerer freyen Reflexion ausgieng, aber doch mit dem Bedürfniſſe verbunden iſt, ſie wieder aufzuheben, und die Verbindung herzuſtellen. Dieſe Verbindung iſt gleichwohl unmöglich, ſo lange wir die Dinge als vorhergehende unabhängige Urſachen der Vorſtellungen betrachten, weil

hier

hier nie begreiflich iſt, wie die Vorſtellungen von ihnen erzeugt werden. Dazu komt, daß wir alsdenn die Dinge als Dinge an ſich nehmen müſſen, und von dieſen Dingen an ſich unabhängig von unſeren Vorſtellungen haben wir keinen Begriff, da wir die Dinge nur in unſeren Vorſtellungen und durch dieſelben kennen. Indem man ferner die Dinge von den Vorſtellungen unterſcheidet, kann man die Frage aufwerfen: Wie komt es, daß wir vorſtellen? Mit dieſer Frage erhebt man ſich als freyes Weſen über das Vorſtellen ſelbſt; man fühlt ſich als frey, und erblickt den ganzen Zuſammenhang ſeiner Vorſtellungen gleichſam unter ſich; man reflectirt ſelbſt über die Möglichkeit des Vorſtellens. Auf dieſe Weiſe lernt ſich der Menſch als ein Weſen kennen, das ſowohl von den äußern Dingen, als von den Vorſtellungen derſelben, verſchieden iſt, das eine eigene Exiſtenz in ſich ſelbſt hat. Dieſes Weſen nennen wir Geiſt, und ſo entſtehn die zwey entgegengeſetzten Mächte, Geiſt und Materie, zwiſchen denen gar kein Zuſammenhang weiter möglich iſt. Selbſt die Begriffe Urſache und Wirkung beziehen ſich nur auf den Zuſammenhang der Dinge mit den Vorſtellungen, oder der Dinge, und der Vorſtellungen unter einander. Allein das Ich, der Geiſt, iſt

über dieſen Begriff erhaben, wie er über die Dinge ſelbſt und über die Vorſtellungen erhaben iſt. Man kann wohl einſehen, wie Dinge auf Dinge, Vorſtellungen auf Vorſtellungen, wirken; allein wie ein Ding auf den Geiſt wirke, wird nun unbegreiflich; denn der Geiſt hat mit dem Dinge gar nichts gemein; er iſt ein Weſen für ſich. Wo eine Einwirkung ſtatt findet, da muß auch ein Leiden ſeyn; der Geiſt aber als durchaus freyes Weſen iſt gar keines Leidens fähig; er iſt bloß Handlung und That; es können nur Wirkungen von ihm ausgehen, er ſelbſt aber kann keine Einwirkung aufnehmen. Man ſetze, der Geiſt ſey ein Ding, wie andere, und ſey mit in der Reihe der Dinge begriffen, er mache alſo auch ein Glied in der Reihe der Urſachen und Wirkungen überhaupt aus, er ſey, wie das ganze Syſtem der Vorſtellungen, nur ein Reſultat der äußeren Einwirkung der Dinge; ſo wäre er ein Werk des bloßen Mechanismus. Aber ein Weſen, das nur ein Glied des Mechanismus iſt, kann doch nicht aus dieſem Mechanismus heraustreten, ſich über denſelben erheben, und fragen: wie iſt das Univerſum möglich geworden? Und dieſe Frage kann der menſchliche Geiſt aufwerfen. Alſo der Geiſt des Menſchen als ſolcher iſt kein Glied des Mechanismus; er gehört

gar

gar nicht in die Reihe der Urſachen und Wirkungen, ſondern iſt über ſie erhaben; es iſt daher auch unbegreiflich, wie die Dinge auf ihn wirken könten; denn, wenn er eine Wirkung von ihnen empfienge, müßte er nothwendig zu ihrem Mechanismus gehören. So entſtehn demnach unauflösliche gegenſeitige Schwierigkeiten, ſobald man die Dinge von den Vorſtellungen ſcheidet, und nicht beyde in und durch einander beſtehen. Die Trennung zwiſchen Dingen und Vorſtellungen, Subject und Object, die wir durch unſere freye Reflexion machen, bedarf folglich einer beſondern Ausgleichung, und dieſe iſt der Gegenſtand der Schellingiſchen Naturphiloſophie. Sie will, wie ſchon bemerkt worden, zeigen, daß die Natur in der innigſten Vereinigung von Subject und Object beſteht, daß die Geſetze des Bewußtſeyns die Geſetze der Natur, und die Geſetze der Natur die Geſetze des Bewußtſeyns ſind. Schelling macht zugleich darauf aufmerkſam, daß ſchon die bisherige Geſchichte der Philoſophie und Naturlehre dieſes auf's einleuchtendſte beſtätige. Gerade die größten Köpfe in dem einem oder dem andern Fache haben eben deßwegen eine einſeitige Anſicht gehabt, und ſich vor der entgegengeſetzten gehütet, oder dieſe ganz zu vernichten geſucht, weil ſie

wähnten, daß zwiſchen dem Objectiven und Subjectiven gar keine Möglichkeit der Verbindung ſey.

§. 2248.

Die Hauptſätze der Schellingſchen Naturphiloſophie ſind folgende: I Alle Geſetze, die hier aufgeſtellt werden, obgleich ſie auch im Ich müſſen gefunden werden können, werden doch hier als objective Naturgeſetze angeſehen. Aus dem Grunde iſt auch hier nicht vom Ich, ſondern immer von der Natur die Rede, als einem objectiven vom Ich verſchiedenen und unabhängigen Principe. II Die Natur muß urſprünglich ſchlechthin unbedingt gedacht werden. Sie iſt das Unendliche, das allem endlichen Seyn und Werden vorhergeht, und Princip desſelben iſt; aber niemals in einem endlichen beſtimten Dinge ganz dargeſtellt wird und werden kann, obgleich es von demſelben der Grund und Quell iſt. Das Weſen des urſprünglich Unbedingten oder Unendlichen beſteht in der freyen Thätigkeit, die weder Subject, noch Object iſt, ſondern erſt das Subjective, wie das Objective erzeugt. III. Jede Thätigkeit muß Etwas haben, worauf ſie gerichtet iſt; ſie

muß

muß etwas produciren, ein Product haben. Die abſolute unendliche Thätigkeit der Natur läßt ſich alſo nicht darſtellen, wenn man ſie nicht zugleich als ihr eigenes unendliches Product betrachtet. In der urſprünglichen Natur alſo fallen Thätigkeit und Product zuſammen; oder die Natur iſt eben ſo unendliche Urſache, wie ſie unendliche Wirkung iſt. Wenn aber die Natur zugleich unendliche Thätigkeit und unendliches Product iſt, ſo muß ihre Thätigkeit als in's Unendliche gehemmt erſcheinen, und darauf beruht der Urſprung alles endlichen Seyns und Werdens, das in Einem gemeinſchaftlichen Principe, der unendlichen Thätigkeit, gegründet iſt. Jede Hemmung der Thätigkeit drückt ein beſtimtes Subject oder Object, ein beſtimtes endliches Ding aus, und da die Hemmung unendlich iſt, ſo iſt auch die Reihe der einzelnen endlichen Dinge unendlich. Es iſt hierbey nicht zu vergeſſen, daß die unendliche Thätigkeit in der Natur immer nur gehemmt, nie aufgehoben wird, daß alſo das Object, ſo wie es entſteht, im nächſten Momente ſich verändert, weil die Hemmung der Thätigkeit ſich in jedem Momente ändert; denn keine Hemmung der Thätigkeit iſt permanent. Man kann nicht ſagen, daß es wirklich dauernde Subſtanzen, oder in ſich ſelbſt be-

beſtehende Dinge in der Natur gebe; die Natur wird unaufhörlich, aber ſie iſt niemals, und was hier von der Natur im Ganzen gilt, gilt von jedem einzelnen Dinge insbeſondere. Die Thätigkeit der Natur bleibt dabey ſtets dieſelbe und unerſchöpflich; es iſt die abſolute Freyheit, die ewig und in's Unendliche producirt, aber ihre Producte in jedem Augenblicke wieder ändert und zerſtört. Darin liegt der Grund von der Mannichfaltigkeit der Formen ſowohl als der Vergänglichkeit der Naturdinge. IV. Daraus, daß die Natur in's Unendliche thätig iſt, und ſich in jedem Momente in's Unendliche hemmt, folgt, daß in jedem ihrer Producte ein Trieb zur unendlichen Entwickelung liegt. Selbſt das Verwelken und Abſterben, der phyſiſche Tod, iſt nichts weiter als eine Entwickelung zu neuen Formen, und dieſer Wandel der Formen hat nie ein Ziel. Man kann in dieſem Verſtande ſagen, daß ſich in jedem Dinge das Unendliche gleichſam abſpiegele, eben weil ein Trieb zur unendlichen Entwickelung in ihm liegt, wiewohl es als endliches Ding immer vorübergehend und wandelbar iſt. V. Die Fähigkeit zur unendlichen Entwickelung kann in einem Dinge nicht ſtatt finden, wenn nicht in ihm eine unendliche Mannichfaltigkeit ur-

urſprünglich vereinigter Tendenzen exiſtirt. Dieſe urſprünglichen Tendenzen oder urſprünglichen Hemmungspuncte der allgemeinen Naturthätigkeit ſind in den urſprünglichen Qualitäten zu ſuchen, und die letzteren beſtehen in jenen. Die Thätigkeit der Natur, oder die Aeußerung und Entwickelung ihrer Tendenzen, ſoll ſich aber für die Erkentniß offenbaren; ſie muß ſich alſo in einer äußeren Anſchauung darſtellen laſſen. Von dem Unbedingten iſt keine poſitive äußere Anſchauung möglich; alſo kann die Darſtellung desſelben in ſeiner Thätigkeit nur negativ verſucht werden, oder: die Natur kann nur erkannt werden als eine unendliche Reihe von Hemmungen d. i. von Negationen der urſprünglichen Thätigkeit, als Etwas, das immer wird, und nie iſt. Alles Objective, folglich die ganze Natur objectiv betrachtet, kann demnach nur ein Aeußeres ſeyn. Das Seyn und Werden kann alſo nur im Raume vorgeſtellt werden. Daraus fließt: Das Unbedingte, die abſolute Natur, kann nicht ſelbſt im Raume ſeyn, und kann niemals angeſchaut oder äußerlich dargeſtellt werden. Gleichwohl iſt es Princip der Raumerfüllung, da das Hemmen der unendlichen Thätigkeit, worin die Raumerfüllung beſteht, in und mit ihm gegeben iſt. Eben

 ſo,

ſo, alles Hemmen der unendlichen Thätigkeit, mithin die ganze Natur objectiv betrachtet, kann nur eine Succeſſion ſeyn, oder ein Seyn nach einander. Das Seyn und Werden kann alſo auch nur in der Zeit vorgeſtellt werden. Hingegen das Unbedingte ſelbſt iſt nicht in der Zeit; es iſt über die Zeit eben ſo erhaben, wie es über alles Seyn und Werden erhaben iſt. Wäre es in der Zeit, ſo wäre es ſelbſt veränderlich und vergänglich, gleich allen Erſcheinungen der Natur, die in der Zeit ſind und vergehen; dann könte es nicht Princip und Grund der Erſcheinungen ſeyn. Obgleich nehmlich das Unbedingte nicht in der Zeit iſt, ſo bewirkt es doch die Zeit ſelbſt, und die objective Natur in der Zeit. Die Zeit iſt die Hemmung der Thätigkeit, die unaufhörlich fortgeht, und ihren Grund in der Thätigkeit ſelbſt hat. VI Soferne die Natur in Raum und Zeit vorgeſtellt wird, erſcheint ſie als Körperwelt, als Gegenſtand der Anſchauung und Wahrnehmung. Auf dieſe Weiſe glaubt Schelling die Natur aus dem Unendlichen in das Gebiet des Endlichen herübergelockt zu haben. Der Natur, die vorher bloß in der Idee, transſcendental und metaphyſiſch, exiſtirte, iſt itzt eine phyſiſche Exiſtenz mitgetheilt. VII.

Da Raum und Zeit die urſprünglichen Bedingungen alles Werdens oder der objectiven Natur ſind, nicht aber der abſoluten Natur, ſo kann man ſie die urſprünglichen Qualitäten oder die Pole der gehemmten Thätigkeit der Natur nennen, über welche dieſe Hemmung nicht hinausgehen kann. Mit andern Worten: Raum und Zeit ſind die äußerſten Grenzen der Körperwelt, und kein Körper kann außerhalb Beyden ſeyn.

VIII. Da ſich die Hemmung der Thätigkeit der Natur in's Unendliche erſtreckt, und ihre Producte Kräfte im Raume und in der Zeit ſind; ſo folgt, daß die Materie urſprünglich homogen, und in's Unendliche theilbar iſt, und zwar in Theile, deren jeder wieder eine Kraft oder Materie iſt. Die Theilbarkeit der Materie iſt aber in einer anderen Rückſicht endlich, eben weil ſie unendlich iſt, ſoferne die Natur jeden auch unendlich kleinen Theil der Materie als Ein Individuum, als eine für ſich beſtehende Naturmonade darſtellen muß, wiewohl dieſes Individium als Ganzes betrachtet wieder theilbar iſt. Man kann dieſes auch ſo ausdrücken: Die Körperwelt hat eine unendliche Theilbarkeit der Materie nach, aber eine endliche Theilbarkeit der Form nach, weil jeder auch unendlich kleine Theil der Materie doch wie-

 der

der Ein Individuum, Ein Ganzes, ſeyn muß. Hätte alſo Leibniz die Elemente der Welt bloß aus Monaden der Form nach beſtehen laſſen, ſo hätte er Recht gehabt; und dies war es, was ihn überhaupt verführte, Monaden anzunehmen. Allein er verwechſelte das Princip der Individuation, das nur Princip der Form iſt, mit dem Principe der Materie; und da er die Monaden der Materie nach für untheilbar erklärte, ſo hatte er Unrecht.

IX. In der objectiven Materie zeigt ſich eine zwiefache Verſchiedenheit: a) Bloße Theilbarkeit, die in's Unendliche geht, und an ſich ſelbſt paſſiv iſt; b) Trennung und Zuſammenſetzung, die allemal endlich und an ſich ſelbſt eine Action iſt. Die bloße Theilbarkeit der Kräfte kann man Stoff; die bloße Zuſammenſetzung derſelben kann man Form nennen. Beyde ſind aber allemal unzertrennlich vereinigt, und können nur in der Abſtraction, nie in der Wirklichkeit, geſchieden werden. Da die Theilbarkeit, welche den Stoff der Materie ausmacht, etwas bloß Paſſives iſt, ſo kann ſie auch ſchlechthin für negativ erklärt werden. Alsdenn iſt jede Qualität der Natur nichts weiter, als ein beſtimter Grad der Action, der ſich verhält, wie ihr Product. Es giebt alſo in der wirkli-

lichen anſchaulichen Natur bloß Form und keinen Stoff, Trennung und Verbindung von Actionen. Der Stoff iſt nur die Negation dieſer Actionen von Momente zu Momente.

## §. 2249.

Fortſetzung. X. Itzt iſt daran gelegen, die ſpecifiſche Differenz der Materie, und gleichwohl ihre Verbindung ungeachtet dieſer Differenz, aus den obigen Principien abzuleiten. Alle urſprüngliche Tendenzen der gehemmten unendlichen Thätigkeit ſind gerichtet auf Erfüllung des Raumes, der ihnen gemeinſchaftlich iſt. Da nun dieſe Tendenzen in's Unendliche gehen, ſo wird auch der gemeinſchaftliche Raum in's Unendliche erfüllt. Oder: Es herrſcht in der Materie eine unendliche Cohäſionskraft, weil jedes Pünctchen der Materie mit allen übrigen einen gemeinſchaftlichen Raum hat, und dieſen gemeinſchaftlich zu erfüllen ſtrebt. Jedes Theilchen der Materie ſucht aber den Raum auf eine beſtimte Art zu erfüllen, weil es ſeine Individualität zu behaupten ſucht. Es liegt alſo in ihm eine Tendenz zu einer beſtimten Figur. Allein obgleich das Individuum nach Individualität ſtrebt, wird es doch durch die Thätigkeit

der angrenzenden Materien eingeſchränkt. Alle Theile der Materie ſtören ſich alſo wechſelſeitig in ihren Productionen; keiner läßt den andern dazu kommen, daß er ſeine urſprüngliche Figur vollende, und davon iſt die nothwendige Folge, daß alle Materie urſprünglich geſtaltlos, obwohl für Geſtalt empfänglich und nach derſelben ſtrebend iſt. Das Geſtaltloſe iſt das urſprünglich Flüßige, die Materie iſt alſo urſprünglich ein Fluidum; oder ſie erſcheint als eine unendliche Menge von Actionen im Flüßigen nach allen Richtungen. XI. Die urſprüngliche Combination der entgegengeſetzten Actionen in der Natur bringt alſo die urſprüngliche Flüßigkeit hervor, und dieſe wirkt der Nichtflüßigkeit oder der Starrheit ſchlechthin entgegen. Das beſtändige und unaufhörlich thätige Princip des Fluidiſirens in der Natur kann man das Princip der Wärme nennen, ſo wie das entgegengeſetzte das Princip der Kälte. Das Wärmeprincip iſt folglich keine einfache beſondere Subſtanz, ſo wenig, wie das Princip der Kälte; beyde ſind nur das beſtändige Phänomen der Empfänglichkeit der Materie für den Wechſel der Formen, je nachdem der Grad der Actionen einer beſtimten Materie im Verhältniße zu einer anderen ſtärker oder ſchwächer iſt, je nach-

dem

dem alſo die Materie mehr oder weniger fluidiſirt wird. XII. Die Principien des Fluidiſirens und Erſtarrens ſind einander zur Erhaltung der Natur ſchlechterdings unentbehrlich. Durch das erſtere allein würde die Natur in Eine Continuität aufgelöſt, und durch das andere allein würde aller Wechſel der Formen aufgehoben werden. Die vereinigte entgegengeſetzte Wirkung beyder aber gewährt das Schauſpiel eines beſtändigen Kampfes zwiſchen der Form und dem Formloſen. Die Natur iſt ſtets im Werden begriffen. Jedes Naturproduct ſteht, wie S. ſagt, continuirlich auf dem Sprunge vom Flüßigen in's Feſte, und umgekehrt auf dem Rückgange vom Feſten in's Flüßige. Da aber der Kampf zwiſchen der Form und dem Formloſen ohne Ende iſt, ſo wird ein Ding alle innerhalb der Sphäre, die es begreift, mögliche Geſtalten durchlaufen, und in alle gleich einem immer wechſelnden Proteus ſich verwandeln. XIII. Wenn jeder Theil der Natur unaufhörlich ſeine Geſtalt verändert, ſo iſt auch die geſamte Natur in beſtändiger Bildung begriffen, und alles muß in dieſen allgemeinen Bildungsproceß eingreifen. Es fließt hieraus: a) daß es kein primitives einfaches Naturproduct gebe, ſondern daß jedes ein combinirtes ſey; denn da die unendliche

Man-

Mannichfaltigkeit der Actionen in der Natur Ein abſolutes Product darſtellen ſoll, ſo muß die Natur ſie combiniren; es muß alſo ein allgemeiner Zwang zur Combination durch die ganze Natur ſtatt finden; in jeder Materie iſt folglich Combination, und keine iſt primitiv einfach. b) Alle Verſchiedenheit der Naturproducte kann nur herrühren von der verſchiedenen Combination und Proportion der Actionen. Denn die elementariſchen Actionen an ſich ſelbſt ſind überall dieſelben, und in dieſem Sinne giebt es nur eine homogene Materie überhaupt. Hingegen die Proportionen der urſprünglichen Combinationen der Actionen ſind verſchieden. In dieſen kann alſo auch nur allein die Mannichfaltigkeit der Natur zu ſuchen ſeyn. Bloß in dem Abſolut Flüßigen können die urſprünglichen Actionen ſich vereinigen, ohne deßhalb ihre Individualität zu verlieren; oder alle Verſchiedenheit der Proportion iſt unter ihnen aufgehoben; ſie haben gegenſeitig ihre Form zerſtört, und ſich in das Abſolut Flüßige verwandelt. XIV. Alle Naturproducte ſind nur erkennbar, ſoferne ſie einen Dualismus oder Gegenſatz ausdrücken, d. i. alle Naturproducte müſſen decomponibel ſeyn. Es können bey ihnen indecomponible Materien zum Grunde liegen; nur

ſind

ſind dieſe nicht an ſich ſelbſt erkennbar. Die indecomponibeln Naturproducte können bloß exiſtiren in Beziehung auf unſer Erkentniß-vermögen und deßen Schranken; ob ſie wirklich an ſich in der Natur vorhanden ſind, läßt ſich nicht entſcheiden. Wenigſtens was uns indecomponibel ſcheint, könte für die Natur immer noch decomponibel ſeyn. So weit aber die Erfahrung reicht, ſcheint der Inbegriff der Decompoſitionen oder der Naturlauf ſich zwiſchen den indecomponibeln Naturproducten zu bewegen, ſo daß die Natur ihre Producte ſtufenweiſe von dem Indecomponibeln anhebt, und zu demſelben wieder zurückführt. Es liegt alſo ſchon in den urſprünglichen Bedingungen der Natur ein beſtimter Kreislauf der Erſcheinungen, und eine beſtimte Reihe von Gattungen der Producte, die für die Natur möglich ſind. Hiernach läßt ſich auch im Allgemeinen erklären, a) warum beſtimte Geſetze für die Thätigkeit der Natur möglich ſind; denn angenommen, es gäbe decomponible Producte in's Unendliche, ſo würden auch die Regeln der Decompoſition in's Unendliche gehen, und man müßte auf ein Syſtem derſelben, alſo auch auf eine wiſſenſchaftliche Naturphiloſophie Verzicht thun. Man könte dann bloß als allgemeines Naturgeſetz aufſtellen: Der Lauf der Natur ſey un-

end-

endlich, und damit wären alle beſondere Geſeze, die doch nur eine endliche beſtimte Thätigkeit der Natur betreffen könten, für unmöglich erklärt, wogegen gleichwohl die Erfahrung ſtreitet. Es läßt ſich erklären, b) warum beſtimte Elemente möglich ſind, und die Elemente immer nur in einander übergehen, und niemals aus ihrer Sphäre herausfallen; warum auch keine Chemie die reinen Elemente herausbringen kann, ſondern ſie immer nur in gegenſeitigen Verhältniſſen und Miſchungen zu beſtimmen vermag.

## §. 2250.

Fortſezung: Wie kann aber die Natur ihr Product auf einzelnen Entwickelungsſtufen hemmen, und dadurch beſtimte Gattungen bilden, ohne daß ſie ſelbſt aufhöre, thätig zu ſeyn? XV. Auf jeder Stufe der gehemten Entwickelung iſt die bildende Natur auf eine beſtimte einzig mögliche Geſtalt eingeſchränkt. In Anſehung dieſer iſt ſie völlig gebunden, und kann in der Production derſelben gar keine Freyheit zeigen. Die abſolute Natur iſt nothwendig zugleich unendliche Thätigkeit und unendliches Product. Die Entwickelung dieſes Products, in welchem die unendliche Thätigkeit ſich er-

erſchöpſt, iſt nichts anders und kann nichts anders ſeyn, als eine Bildung in's Unendliche. Jedes einzelne Naturproduct durchläuft alſo bis zu dem Puncte, bey welchem es gehemt wird, alle möglichen Geſtaltungen, nur daß es zur wirklichen Production bey keiner derſelben komt. Jede Geſtaltung iſt aber ſelbſt nur das Phänomen einer beſtimten Proportion, welche die Natur zwiſchen entgegengeſetzten ſich wechſelſeitig einſchränkenden Actionen erreicht. So vielerley Proportionen dieſer Actionen möglich ſind, ſo vielerley Geſtalten giebt es bis zu einer Stufe, wo die Entwickelung gehemmt wird. Die Geſtalt, welche die bildende Natur auf einer Stufe der gehemmten Entwickelung annimmt, iſt die einzig mögliche, und ſie iſt nothwendig. Hierauf gründet ſich die Exiſtenz beſtimter Gattungen der Naturproducte, die nie anders ſeyn und werden können, als ſie ſind. XVI. Die Entwickelung der Natur beſteht in der unendlichen Individualiſirung. Gleichwohl iſt dieſe auf der anderen Seite der Natur zuwider. Sie ſucht unaufhörlich das Abſolute und Allgemeine darzuſtellen, und dieſes kann ſie nur bewirken, wenn ſie die verſchiedenen und entgegengeſetzten Actionen unbeſchadet ihrer Individualität vereinigen kann. Individuelle Producte alſo, wobey die Natur ſte-

ſtehen bleibt, ſind bloß mislungene Verſuche der Natur, und entſprechen ihrem Zwecke nicht. Da die Natur als individualiſirend Actionen unterſcheidet und einander entgegenſetzt, aber auch wieder nach einer Vereinigung der entgegengeſetzten Actionen ſtrebt; ſo zerfällt der Bildungstrieb in den nächſtverwandten Actionen in entgegengeſetzte Tendenzen, welche die Natur bis zum Aeußerſten verfolgt, um ſie alsdenn zu vereinigen. Dies iſt der Grund der Geſchlechtsverſchiedenheit in der Natur und des Geheimnißes der Erzeugung. So wie die Vereinigung der Geſchlechter geſchehen iſt, hat die Natur ihren Zweck der Verallgemeinerung erlangt, und unmittelbar hernach fängt ſie wieder an zu individualiſiren, und ſcheidet die Geſchlechter auf's neue; daher komt es, daß in der Regel keine Zwitter erzeugt werden, wie man beym erſten Blicke vermuthen ſollte. XVII. Die Individuen erſcheinen in der Natur überhaupt lediglich als Mittel, um die Gattungen als Zwecke hervorzubringen und zu erhalten, und die Natur opfert immer die Individuen der Erhaltung der Gattung auf, ſo daß nicht leicht die Gattnng ausgeht, auch wenn zahlloſe Individuen derſelben, zur Erhaltung des Ganzen oder der Gattung ſelbſt, aufgerieben werden. XVIII. Die

Ver=

Verſchiedenheit der Gattungen reducirt ſich zuletzt auf die Verſchiedenheit der Stufen, auf welchen ſie in entgegengeſetzte Geſchlechter ſich trennen. Oder: es giebt nur ſoviel verſchiedene Organiſationen der Naturproducte, als es verſchiedene Gattungen derſelben giebt, und keine Gattung iſt möglich ohne Geſchlechtsverſchiedenheit, weil keine Gattung ohne Zeugung fixirt werden, d. i. exiſtiren kann. Alle Organiſationen, die auf derſelben Entwickelungsſtufe fixirt ſind, müſſen auch in Anſehung der zeugenden Kräfte homogen ſeyn. Die Zeugung findet deßwegen nur auf derſelben Entwickelungsſtufe ſtatt, und nicht weiter. Es folgt hieraus, daß Thiere, die mit einander durch Naturtrieb zeugen, und wenn ſie auch noch ſo verſchieden ſcheinen, doch zu derſelben Gattung gehören, und keine ſpecifiſch verſchiedene Gattungen ausmachen. Die ſcheinbare Verſchiedenheit entſteht durch äußere Einflüße. XIX. Der Bildungstrieb, obgleich er im Allgemeinen auf die Producirung von Gattungen in verſchiedenen Geſchlechtern beſchränkt iſt, iſt doch in dieſer Sphäre ſelbſt wieder unendlich, oder er kann die Modificationen der Form der Gattung in's Unendliche variiren. Zu einer beſtimten Richtung deſſelben auf eine dieſer Modificationen gehört aber eine

äußere einwirkende Urſache. Die Determination, welche durch die äußere Urſache bewirkt wird, heißt Keim oder Anlage. Der Grund der unendlichen Freyheit des individuellen Bildungstriebes liegt wiederum in dem Naturprincipe der Individualiſirung. Von den eigentlichen Abarten in den Gattungen muß man gewiße Spiele der Natur unterſchiedem. Jene erben auf die nächſten Generationen fort, und können ſich nur erſt nach längerer Zeit verlieren, wenn andere determinirende Urſachen ihnen entgegenwirken; dieſe aber erben nicht fort, ſondern hören mit dem Producte ſelbſt auf. Ferner mit den Naturproducten, die durch wirkliche Zeugung entſtehen, ſind nicht zu verwechſeln ſolche, die zwar eine Fortpflanzung des urſprünglichen Products auszudrücken ſcheinen; aber eigentlich nur eine Erweiterung und Wachsthum desſelben ſind; dergl. iſt die Fortpflanzung durch Abſenker oder Ableger in der Pflanzenwelt, die Wirkung der Inoculatiou oder des Propfens. XX. Die Fixirung des Naturproducts auf einer beſtimten Stufe der Entwickelung heißt nicht ſo viel, als ob es ſchlechthin aufhöre, thätig zu ſeyn; ſondern es iſt nur in Anſehung ſeiner Production auf eine beſtimte Form eingeſchränkt; es kann in's Unendliche nichts reproduciren, als ſich ſelbſt. Da es nun

aber fortgehend thätig iſt, ſo wird es auch immer nur für ſich ſelbſt thätig ſeyn, d. i. es wird ſich immer ſelbſt als Individuum und als Gattung reproduciren. Die Hypotheſe von den präformirten Keimen, oder die ſogenannte Einſchachtelungshypotheſe zur Erklärung der organiſchen Erzeugung, iſt demnach falſch. Alle Bildung geſchieht durch die ſogenannte Nachzeugung (Epigeneſis). XXI. Der Unterſchied zwiſchen Naturproducten und Kunſtproducten liegt darin: a) Bey einem jeden organiſirten Naturproducte iſt jeder Theil nicht bloß um der übrigen und des Ganzen willen, ſondern auch durch die übrigen da; bey einem Kunſtproducte iſt jeder Theil zwar um der übrigen und des Ganzen willen da, aber nicht durch die übrigen; b. Die Theile eines Naturproducts haben außer dem eigenen Leben oder der eigenen dynamiſchen Kraft (vita propria) auch noch ein organiſches Leben (vita communis), wodurch ſie zur Erhaltung und Ausbildung des Ganzen concurriren. Hingegen die Theile eines Kunſtproducts haben bloß ein eigenes, aber kein organiſches Leben. XXII. Die Theile des Naturproducts und das organiſche Ganze verhalten ſich gegenſeitig, wie Mittel und Zwecke; das eine iſt eben ſowohl Mittel und Zweck, als das Andere; und dasſelbe Ver-

hältniß waltet ob zwiſchen den organiſirten Individuen und der geſamten Natur. XXIII. Der letzte Grund des Bildungstriebes iſt die Natur ſelbſt, oder der Bildungstrieb iſt ſein eigener Grund. Er liegt im Weſen der unendlichen Thätigkeit, die in's Unendliche producirt.

## §. 2251.

Die Anſicht der Natur als eines Syſtems von Zwecken und Mitteln führt eine neue Unterſuchung herbey. Es erhebt ſich itzt das Problem: In was für einer dynamiſchen Proportion die Theile eines Naturproducts ſtehen, um ein organiſches Ganzes hervorzubringen? Denn alle Organe eines natürlichen Körpers ſind zwar Zwecke und Mittel zugleich; ſie ſind es aber doch nicht auf gleiche Weiſe. Ferner der dynamiſche Grad der Thätigkeit der Lebensorgane wechſelt unaufhörlich; gleichwohl iſt klar, daß der vollkomne geſunde Zuſtand des organiſchen Körpers überhaupt von einer gewißen dynamiſchen Proportion der Lebensfunctionen abhange. Auf welchem Geſetze der Proportion der Thätigkeit der Organe beruhen alſo Geſundheit und Krankheit des ganzen organiſchen Körpers, der

natürlich vollkomne oder unvollkomne Zuſtand desſelben? XXIV. Ein Organ iſt jeder Theil des Körpers, Gefäß oder Saft, der ſich dynamiſch zu einem andern Theile des Körpers verhält, wie Urſache und Wirkung. Die ganze Natur aber iſt eine gemeinſchaftliche Organiſation. Es kann alſo innerhalb derſelben nichts zu Stande kommen, was ſich nicht in dieſen gemeinſchaftlichen Organismus fügte, oder ihm unterworfen wäre. Daher, ſcheint es, könte wohl für ein Moment ein individuelles organiſches Ganze entſtehen; aber dieſes könte nicht auf die Dauer als ſolches fortexiſtiren; es würde ſich gleich wieder in den allgemeinen Organismus verlieren, der unaufhörlich gegen dasſelbe ankämpft. Wenn ſich demnach auch ein einzelnes Naturproduct gleichſam vom Ganzen losreißt; wie kann es ſich möglicherweiſe gegen den allgemeinen Organismus der geſamten Natur erhalten und behaupten? XXV. Die Natur kann überhaupt nur dadurch organiſiren, daß ſie alle Materie ihrem Endzwecke aneignet. Dadurch entſprinat für ſie ein aſſimilirendes Princip (aſſimilans), und ein aſſimilirtes Object (aſſimilatum). Das erſte kann möglicherweiſe von uns nur vorgeſtellt werden, als ein inneres Princip der Natur; das Andere nur als ein Aeußeres.

res. Die Natur verhält ſich alſo, wie Inneres und Aeußeres. Das innere Princip iſt eine Thätigkeit, die von Innen nach Außen wirkt; da dieſer aber das Aeußere entgegengeſetzt wird, ſo muß ſich auch dieſes als thätig erweiſen. Das Aeußere iſt alſo auch eine Thätigkeit, die von Außen nach Innen wirkt, und in dieſem Conflicte der entgegengeſetzten Thätigkeiten muß der allgemeine Naturorganismus beſtehen. So wie es mit der allgemeinen Natur bewandt iſt, ſo auch mit den individuellen Naturdingen. Keine Individualität in der Natur kann ſich als ſolche behaupten, ohne daß ſie nicht, wie der allgemeine Organismus darauf ausgienge, Alles in die Sphäre ihrer Thätigkeit zu begreifen, und ſich zu aſſimiliren, was ihr nahe komt. Damit ſie nicht aſſimilirt werde, muß ſie ſelbſt aſſimiliren; damit ſie nicht organiſirt werde, muß ſie ſelbſt organiſiren. Jedes individuelle Naturproduct ſteht daher ebenfalls als ein Inneres zu einem Aeußeren in einem Verhältniße entgegengeſetzter Thätigkeit. XXVI. Das Vermögen eines Dinges, wodurch es die äußere Einwirkung aufnimt, kann man Empfänglichkeit, Erregbarkeit, nennen; da es aber nie das Aeußere aufnimmt ohne den Verſuch, ſich daſſelbe zu aſſimiliren und mit einer

Thätigkeit dagegen zu wirken; ſo wird die Empfänglichkeit für das Aeußere allemal durch die Thätigkeit gegen dasſelbe bedingt. Die äußere Natur kann nur infoſern auf das Innere eines Dinges einwirken, als dieſes wiederum jener entgegenwirkt. Erregung ſteht mit der Erregbarkeit in einer nothwendigen Correlation. Es ergiebt ſich hieraus, daß das Aeußere auf ein Naturproduct gar nicht weiter einwirken kann, als ſoweit dieſes ſelbſtthätig Jenes aufnimt. Wo kein Aufnehmen ſtatt findet, findet auch kein Einwirken ſtatt, und das Aeußere iſt für das Innere in dieſem Falle ſo gut wie gar nicht vorhanden. Dazu komt: Nicht bloß die Empfänglichkeit für das Aeußere überhaupt wird im Naturproducte durch die Thätigkeit dieſes gegen jenes bedingt; ſondern auch die Art, wie das Aeußere auf dieſes einwirkt, wird bedingt durch die Art der Thätigkeit, wie das Innere auf jenes zurückwirkt. Das Aeußere wirkt auf das Innere nicht ſo, wie Aeußeres anf Aeußeres, oder Todtes auf Todtes, indem ſonſt niemals ein lebendiges Verhältniß der Gegenwirkung entſtehen würde. Ein Aeußeres kann auf das Innere überhaupt nur wirken, ſofern es entweder die poſitive Thätigkeit desſelben vermindert, alſo negativ in dieſelbe eingreift,

oder die Thätigkeit desſelben vermehrt, alſo poſitiv in dieſelbe eingreift. Das Innere kann aber auch umgekehrt das Aeußere nur dadurch in ſich aufnehmen, d. i. entgegenwirken, daß ſeine Thätigkeit in Beziehung auf dasſelbe poſitiv oder negativ wird. Das Leben im Allgemeinen beruht alſo auf Erregung und Erregbarkeit in gegenſeitiger Thätigkeit. Die Art des Lebens beruht auf der Art der Erregung und Erregbarkeit. Jedes Naturproduct behauptet ſich gegen den allgemeinen Organismus dadurch, daß es nur ſoviel von der Einwirkung desſelben in ſich aufnimt, als es ihm Thätigkeit entgegenſetzt. Nimt es nichts auf, ſo iſt es todt. Kann es das, was es aufnimmt, ſich aſſimiliren, ſo lebt es fort und gedeiht. Kann es ſich dasſelbe nicht aſſimiliren, und doch auch nicht abſtoßen, ſo wird es krank, und es erfolgt langſamer oder geſchwinder der Tod. Der Tod iſt der Sieg der Mutter Natur über ihr eigenes Kind, das ſie aus ihrem Schooße gebahr; er iſt der Triumpf des allgemeinen Organismus über den individuellen. Die Natur erſcheint bey dieſer Anſicht als die wohlthätigſte und grauſamſte Mutter zugleich. Sie gebiehrt und pflegt ihr Product, aber ſie ſtürmt zugleich auf dasſelbe ein, um es wieder zu zerſtören. Nur der freye Geiſt des Menſchen, der ſich

über

über die Natur erhebt, kann dieſer Mutter trotz bieten. Was übrigens Erregung und Erregbarkeit an ſich ſind, kann nicht erkannt werden; es ſind die beyden Pole, innerhalb deren ſich das organiſche Leben bewegt. Der Indifferenzpunct zwiſchen beyden iſt die Geſundheit. XXVII. Aus den bisherigen folgt: a) Die organiſche Thätigkeit eines Naturproducts iſt gänzlich abhängig von dem Einfluße äußerer materieller Principien. Wo dieſe nicht gegeben ſind, iſt gar keine Thätigkeit möglich. Ohne äußere Erregung alſo keine Erregbarkeit, ohne äußere Eindrücke und Reize kein Leben. b) Die Einwirkung äußerer materieller Urſachen auf den Organismus, und die Lebensfunctionen, welche dadurch veranlaßt werden, richten ſich alſo ganz nach den unveränderlichen Geſetzen der Materie. c) Die Materie kann aber nur auf Materie wirken entweder durch Repulſivkraft, oder durch Attractivkraft; folglich müſſen auch alle Phänomene organiſirender Kräfte auf der Wechſelwirkung der beyden Grundkräfte, der Anziehung und der Abſtoßung, beruhen. d) Die Wechſelwirkung zweyer entgegengeſetzter Kräfte von verſchiedener Art iſt ein chemiſches Phänomen; ſind die entgegengeſetzten Kräfte einartig, ſo entſteht nur ein mechaniſches Phänomen. Der menſchliche Körper muß

ſich

ſich gewiße Stoffe aſſimiliren, und andere zugleich abſtoßen. Es vereinigt ſich alſo in ſeiner organiſchen Thätigkeit ſtets die anziehende und die repulſive Kraft. Hieraus entſpringt das Reſultat: Alle Functionen des lebendigen Organismus, ſowohl im menſchlichen Körper, als im thieriſchen, und den vegetabiliſchen überhaupt, erfolgen nach chemiſchen Geſetzen der Wechſelwirkung der Materie. Oder: Das ganze organiſche Leben iſt ein chemiſcher Prozeß. XXVIII. Bey dieſem chemiſchen Prozeße der Natur liegt eine Subſtanz zum Grunde, welche das Element des Feuers und Lichts gefeſſelt hält, und das Leben erzeugt, die ſelbſt weder Feuer, noch Licht, wohl aber das Princip von beyden iſt, die alles Fluidiſiren im Gegenſatze mit dem Erſtarren bewirkt, und deren allgemeiner Sitz die leuchtenden Körper im Weltſyſteme oder die Sonnen zu ſeyn ſcheinen, ſo daß auch alles Leben in der organiſchen Natur auf unſerer Erde von der Sonne ausgeht. Aus dieſem Naturgeſetze laſſen ſich mehrere merkwürdige Phänomene erklären: a) der Gegenſatz zwiſchen Sonnen und Planeten, den wir bey unſerm Sonnenſyſteme, wie bey dem ganzen Weltſyſteme bemerken. Die Planeten ſind dunkle Körper, bloß für das Princip des Lichts und Feuers empfäng-

pfänglich, das ihnen erſt mitgetheilt werden muß; b) der Unterſchied zwiſchen Thieren und Pflanzen, der auf der Verſchiedenheit des chemiſchen Proceßes in ihnen beruht. Das Thier zerſetzt und verbrennt die Athmoſphäre um ſich her; es iſt eine immer bewegliche Flamme, welche ſich die äußern Stoffe dadurch aneignet, daß ſie dieſelben verbrennt; bey den Pflanzen iſt dieſes umgekehrt, ſie verbrennen den Stoff nicht, ſondern machen ihn verbrennlich. Daher iſt nicht das Wärmeprincip unmittelbar, ſondern der Lichtſtoff, der jedoch mit Wärme verbunden iſt, das Lebensprincip für die Pflanzen. XXIX. Noch ſind mit den obigen Grundſätzen folgende Corollarien zu verbinden: a) Die reine Wirkung einer Materie auf den Organismus läßt ſich nie beſtimmen, weil ſie nie rein bleibt, und etwa nur dynamiſch nach Graden wächſt; ſondern weil ſie immer durch die entgegengeſetzte Thätigkeit des Organismus bedingt wird; ſo daß gleich eine andere chemiſche Verbindung, eine neue Verwandtſchaft, entſtehen. Nähme man bloß die Einwirkung materieller Stoffe an, welche und ſoweit unſere Chemie ſie kennt, ſo würde doch daraus die unendliche Mannichfaltigkeit organiſcher Producte noch nicht erklärlich ſeyn. b) Es läßt ſich aus dem Obigen erklären, daß der or-

ga-

ganiſche Körper ſeinen eigenen Wärmegrad in jeder Temperatur behält, und über das Maximum und Minimum desſelben nie hinausgetrieben werden kann, ohne ſelbſt zerſtört zu werden. c) Der Organismus muß ein abſolutes inneres Leben beſitzen, weil er den äußern Stoff nicht bloß aufnimt und ſich aſſimilirt, ſondern ihm auch ſein eigenes Leben mittheilt, wovon der Grund ſchlechterdings nicht in der Erregbarkeit zu ſuchen iſt. Dieſe Lebenskraft aber, die dem organiſchen Naturproducte eigen iſt, und wodurch es der Einwirkung der äußeren Materie entgegenarbeitet, kann nicht ſelbſt Materie ſeyn, da ſie Veränderungen bewirkt, die ſich aus der äußeren Materie nicht erklären laſſen, die alſo ein Princip von anderer Beſchaffenheit vorausſetzen. Mit einem feinern Elemente, woraus die Lebenskraft beſtände, komt man hier nicht durch; denn dies feinere Element könte doch keine andere Geſetze der Thätigkeit haben, als welche die Materie überhaupt hat. Demnach bleibt nichts übrig, als dieſes: Die innere abſolute Thätigkeit oder die abſolute Lebenskraft des Naturdinges führt zu einem phyſiologiſchen Immaterialismus. Hieraus wird auch der Gegenſatz klar, der bisher zwiſchen dem Materialism und Immaterialism in der Seelenlehre ob-

wal-

waltete, auch wenn man nicht auf Vernunft und Freyheit, ſondern auf das bloße Empfindungsvermögen dabey Rückſicht nahm. Die Materialiſten konten freylich aus dem Körper viele Modificationen und Bedingungen des Empfindungsvermögens deduciren, ohne welche ſich dieſes nicht äußern konte. Alle dieſe Modificationen und Bedingungen beruhten auf dem Satze: Die Erregbarkeit des Körpers verhält ſich, wie die äußere Erregung; ſie wird durch materielle Principien beſtimt. Nun that aber die entgegengeſetzte Partey die Frage: Wie will man die Lebenskraft ſelbſt erklären? Kann die Materie empfinden? Kann ſie Leben geben? Dieſe Frage konten die Materialiſten nie befriedigend beantworten. Die lebendige körperliche Natur des Menſchen, abſtrahirt von ſeiner vernünftigen, kann alſo auf folgendes allgemeine Geſetz zurückgeführt werden: Das Princip des Lebens zeigt ſich als Thätigkeit, die jeder Anhäufung des Stoffes von außen, jedem Andrange der äußern Kräfte ſich widerſetzt. Aber dieſe Thätigkeit zeigt ſich nicht, ohne wirklich durch Andrang der Materie erregt zu ſeyn; folglich die Erregung durch äußere materielle Einflüße iſt die negative Bedingung des Lebens. Sehr ſinnreich ſagt Schelling, das Leben, wo es zu Stande komt, komt gleichſam wider Willen

len der äußeren Natur durch ein Losreißen von ihr zu Stande. Die äußere Natur alſo wird immer gegen das Leben ankämpfen, und die meiſten äußern Einflüße, von denen man glaubt, daß ſie das Leben befördern, ſind im eigentlichen Sinne für dasſelbe deſtructiv. Auf der anderen Seite erhält dennoch auch wieder das Andringen der äußeren Natur, obgleich es deſtructiv für das Leben iſt, das Leben ſelbſt, indem es die Thätigkeit der Lebenskraft aufregt, und den Streit mit der äußeren Natur wieder anfacht. Aus beyden Geſetzen ergeben ſich ſehr wichtige diätetiſche und mediciniſche Regeln.

## §. 2252.

Noch will ich zum Beſchluße ein paar Hauptpuncte der Schellingſchen Naturphiloſophie berühren, nehmlich die kosmologiſche Anſicht, welche S. nach ſeinen Principien vom Univerſum hat, dann ſeine Erklärung der Natur und des Urſprungs des Lichts, und die metaphyſiſchen Principien der Naturorganiſation, ſo weit dieſe in der Naturphiloſophie erforſcht werden können. XXX. Aus der bloßen Antitheſis der Schwerkraft oder der Kraft der Anziehung und der repulſiven Kraft oder Centrifugal-

kraft

kraft läßt ſich das Univerſum als ſolches nicht befriedigend erklären; denn es wird hier immer die Möglichkeit eines Mittelpuncts des Univerſum's vermißt, von welchem alle Bewegung der Materie ausgieng. Ohne einen ſolchen Mittelpunct aber iſt alle materielle Bewegung chaotiſch, und es kann nie ein organiſches und organiſirendes Univerſum entſtehen. S. ſucht daher das Problem auf folgende Art zu löſen: Wie es in jedem Individuum ein abſolut Inneres giebt, das der Grund und Quell der organiſchen Thätigkeit desſelben iſt, und gegen die äußere Natur anziehend und abſtoßend wirkt; ſo giebt es auch in der Erde ein ſolches abſolut Inneres, das zu ſeinem Aeußern im Verhältniße ſteht, und eben ſo giebt es ein ſolches in jedem Weltkörper und im ganzen Univerſum. Der Mittelpunct des Univerſums kann alſo vorerſt erklärt werden als das abſolut Innere im Verhältniße zu dem abſolut Aeußern. Was für ſich ein Inneres iſt, wird für ein anderes Princip ein Aeußeres, und wenn die Gravitation dieſes ſtärker iſt, ſo werden vermöge der Cohäſionskraft beyde mit einander verbunden. Der Menſch iſt z. B. für ſich ein Inneres; aber für das Innere der Erde iſt er ein Aeußeres; die Gravitation iſt bey dem Innern der Erde unvergleichbar ſtärker; der

Menſch ſteht alſo unter der Gewalt der Cohäſionskraft, die ihn mit der Erde verbindet, und an den Boden feſſelt. Die Erde iſt wiederum ein Aeußeres für das Innere der Sonne, und hier iſt dieſelbe Reaction. Demnach das ganze Sternenſyſtem iſt ein Aeußeres für das Innere des Univerſum's, und ſteht durch die Cohäſionskraft mit demſelben in unzertrennlicher Verbindung. XXXI. Wie das Innere des Individuum's vermöge ſeiner natürlichen Kraft der organiſchen Thätigkeit ſich das Aeußere aſſimilirt, und alle Phänomene erzeugt, die mit dieſem Individuum verbunden ſind; ſo muß auch das Innere des Univerſum's ſich die äußere Materie aſſimiliren, und alle Phänomene erzeugen, die mit dem Univerſum verbunden ſind. Das abſolut Innere des Univerſum's muß alſo eine Kraft haben, die an Intenſität unendlich mannichfaltig, und an Extenſität unendlich groß iſt. XXXII. Wenn man das abſolut Innere des Univerſum's zuvörderſt an ſich nimt in ſeinem Verhältniße zur äußeren rohen Materie, ſo kann es nicht anders als wie ein abſoluter Punct gedacht werden, weil es ein abſolut Inneres, d. i. eine abſolute Einheit, ausdrückt. Da aber dieſer Punct unendliche Kraft iſt, ſo ſind in ihm alle möglichen Proe

por-

portionen individueller Kräfte gegeben. Jener Urpunct des Universum's kann nicht anders vorgeſtellt werden, wie als rund; denn es iſt keine andere Figur desſelben möglich. Das Centrum konte ſich alſo urſprünglich die rohe Materie nur aſſimiliren, indem es ihr zuerſt eine runde Form um ſich her ertheilte. Hierin liegt der letzte Grund der Bewegung der Weltkörper um ihre Axe, und der Bewegung des ganzen Univerſum's um ſeinen Mittelpunct. Das Univerſum kann in dieſem Betrachte erklärt werden für eine Sphäre, die ſich um ihr Centrum bewegt, deren Peripherie aber ſich in's Unendliche verliert. Eine unendliche Kugel iſt an ſich unmöglich; das Prädicat wird dem Univerſum nur in Beziehung auf ſeine Bewegung beygelegt. XXXIII. Wie komt es aber, daß die urſprüngliche Materie nicht Eine Maſſe geblieben iſt; ſondern ſich in zahlloſe größere und kleinere individuelle Weltkörper geſondert hat, welche ſelbſt abermals in zahlloſe individuelle Producte zerfallen? Die Urkraft vereinigt Anziehung und Abſtoßung, und bewirkt dadurch eine chemiſche Gemeinſchaft mit der äußeren Materie. Dieſe chemiſche Gemeinſchaft äußert ſich urſprünglich und vornehmlich durch Wechſelwirkung des Fluidiſirens oder des Wärmeprincips, und des Erſtarrens oder

Kälteprincips in entgegengeſeẓten Actionen, jedoch ſo, daß eine oder die andere dieſer Actionen in unendlich verſchiedenen Proportionen und Combinationen überwiegt. Dadurch entſtehn flüßige feurige, und harte erſtarrte Maſſen, mehr oder minder. Die Urkraft individualiſirt zugleich die Materie in's Unendliche, ſo daß jeder Theil ſein eigenes inneres Princip hat, wiewohl dieſes in der Richtung der größeren Gravitation ſich bewegt. Dadurch entſtehen in jenen Maſſen unendlich viele individuelle Producte, die ſich mit allen übrigen gemeinſchaftlich um ihre eigene Axe, um die Axe der ſtärkeren Gravitation, und um das Centrum im Univerſum bewegen. Da ferner alles Leben vom Wärmeprincipe ausgeht, ſo waren die erſten Weltkörper, die durch den Einfluß der Centralkraft ſich bildeten, oder durch die chemiſchen Gährungen der individualiſirten und wieder combinirten Materien erzeugt wurden, lauter Sonnen, deren Mittelpunct das Centrum des Univerſum's war. In den Sonnen erzeugten ſich neue Gährungen durch die Materien, welche ſie aſſimilirten, alſo abermals volcaniſche Eruptionen, von denen neue Himmelskörper, die ſich von jenen losrißen, die Folgen waren. Aus den Sonnen bildeten ſich auch auf demſelben Wege Planeten,

ten, wie unſere Erde. Die Epoche dieſer Schöpfung verliert ſich in die Ewigkeit, und dauert im eigentlichen Verſtande immer fort. Man kann nicht ſagen: Die Natur hat geſchaffen, ſondern: Die Natur ſchafft.

XXXIV. Es giebt urſprünglich nur eine geradlinichte Bewegung der Anziehung, und Abſtoßung, und eine ſphäriſche, weil dieſe beyden zunächſt aus der Centralkraft des Univerſum's hervorgehen. Alle übrigen krummlinichten Bewegungen ſind erſt Producte chemiſcher Miſchungen. In der todten unorganiſchen Materie hat nur die geradlinichte Bewegung ihren Grund, die zur Thätigkeit allemal eines äußern Antriebes bedarf; daher auch die Materie urſprünglich als leblos betrachtet werden muß. Hingegen die ſphäriſche Bewegung erfodert eine lebendige Kraft, und umgekehrt ließe ſich auch hieraus wohl der Schluß ziehen: die lebendige Kraft habe die ſphäriſche Bewegung der Materie zur nothwendigen Folge. Die ſphäriſche Bewegung der Weltkörper ſcheint daher genau mit dem urſprünglichen Leben zuſammenzuhängen, das in der Materie verbreitet iſt.

## §. 2253.

Von der Natur und dem Urſprunge des Lichts ſtellt S. folgende Erklärung auf: Das Licht iſt das Phänomen der chemiſchen Action auf die Erde. Unſere Erde iſt an ſich ſelbſt, wie der Mond und alle übrige Planeten, ein dunkler Körper. Er iſt für das Licht empfänglich, aber er hat es nicht an ſich ſelbſt, ſondern es wird ihm von auſſen mitgetheilt. Für unſere Erde kann es aber möglicherweiſe zunächſt kein anderes Princip des Lichts und der Wärme geben, als die Sonne, und wenn dieſe die Urſache des Lichtprincips für unſer Planetariſches Syſtem iſt, ſo kann ihr dasſelbe nicht zufällig, ſondern es muß ihr weſentlich eigen ſeyn; oder es muß auf irgend eine Weiſe in der Natur der Sonne liegen, Licht, Feuer, und Wärme hervorzubringen. Wäre das Licht der Sonne zufällig eigen, ſo würde das Sonnenlicht wechſeln, bald ſtärker, bald ſchwächer ſeyn, und wohl gar zuweilen ganz aufhören; oder die Sonne bekäme das Licht wieder von einem andern Himmelskörper, was doch auch vorerſt nicht annehmlich iſt. Die älteren Hypotheſen über die Art, wie die Sonne das Licht bewirke, laſſen ſich nicht beglaubigen. Daß in der Sonne ein wirkliches Feuer brenne, man

mag

mag ſich nun dieſes Feuer denken, wie man will, als Ausbruch ungeheurer Vulcane, oder daß ſelbſt die Maſſe der Sonne glühend ſey, kann durch mehr trifftige Gründe widerlegt werden. Faſt alle Sterne, die wir kennen, ſind Sonnen; alle müſſen folglich von einer im Ganzen mit unſerer Sonne ähnlichen Beſchaffenheit ſeyn; denn alle enthalten das Licht- Feuer und Wärmeprincip für die Planeten oder Trabanten, von denen ſie etwa umgeben ſind. Rührten nun Licht und Wärme von einem wirklich brennenden Feuer in der Sonne her, ſo müßte auch in allen Fixſternen ein ähnliches Feuer brennen, und dann erhebt ſich die ganz unbeantwortliche Frage: Wie alle dieſe Feuer ſo regelmäßig entſtanden ſeyen? Auch muß alles Feuer als ſolches eine nährende Materie haben, und es läßt ſich der Erfahrung nach vermuthen, daß das Sonnenfeuer zuweilen unverhältnißmäßig ſtärker, zuweilen ſchwächer brennen werde, je nachdem die Nahrung desſelben iſt; und gleichwohl trifft dieſe Vermuthung nicht zu. Endlich iſt auch das Licht, das von einem materiellen Feuer ausgeht, oder der Wiederſchein des Feuers, weſentlich von dem Sonnenlichte verſchieden. Wenn man inzwiſchen leugnet, daß das Sonnenlicht die Wirkung eines Sonnenfeuers ſey, ſo leugnet man da-

mit noch nicht, daß es Volcane in der Sonne gebe, die vielmehr nach der Analogie dieſes Weltkörpers mit unſerer Erde ſehr wahrſcheinlich ſind. Eine andere Hypotheſe iſt: Das Licht ſey eine höhere Intenſität des Wärmeſtoffs, und dadurch ſeyen die Sonnen in den Lichtzuſtand gerathen. Jene Intenſität wäre denn eine Folge der größeren Sonnenmaſſe, ſoferne ſich alle Sonnen urſprünglich früher bildeten als die dunkeln Körper, und das Wärmeprincip ihnen weſentlich war, das den von ihnen abgerißenen kleinern dunkeln Körpern nur zufällig iſt. Dieſe Hypotheſe iſt aber im Grunde von der erſteren nicht verſchieden. Wo Wärme iſt, da muß Feuer ſeyn; jene ſetzt dieſes voraus; das Feuer bringt aber eher Licht hervor, ehe es Wärme hervorbringt; alſo das Licht geht ebenfalls ſchon vor der Wärme her, und kann keineswegs eine Intenſität des Wärmeſtoffs ſeyn. Wärme kann auch ſeyn ohne Licht, und Licht ohne Wärme. Iſt demnach das Licht keine Wirkung eines Feuers in der Sonne, ſo kann es auch keine Wirkung der Wärme ſeyn. Eine dritte Hypotheſe iſt: Das Licht ſey eine athmoſphäriſche Entwickelung der Sonne, und habe alſo in einem beſondern chemiſchen Zuſtande dieſer ſeinen Grund. Dieſe Hypotheſe wäre nur gültig, wenn ſich beweiſen ließe, daß die

Ath-

Athmoſphäre der Sonne aus reinem Sauerſtoffe beſtände, der Sonne dabey ein ſehr hoher Grad von Elaſticität zukäme, und nun auch alle Sonnen als die urſprünglichen Sitze des Sauerſtoffs betrachtet werden müßten. Daß die Sonne Sauerſtoff auf unſerer Erde entwickeln, iſt Thatſache. Mithin die Sauerſtoffathmoſphäre ließe ſich wohl von unſerer Sonne beweiſen, aber nicht von allen Sonnen, und doch ſind alle Sonnen in einem Lichtzuſtande. Will man ein Erklärungsprincip für das Licht ausmitteln, ſo muß ſich dieſes auf alle Sonnen anwenden laſſen, und nicht eine qualitas occulta oder einen beſondern Stoff als Poſtulat vorausſetzen, den man doch in der Wirklichkeit nicht im Stande iſt zu documentiren. Schelling nimt zur Erklärung des Lichts Folgendes an: Die poſitive Action in allen chemiſchen Prozeßen unſerer Erde iſt urſprünglich eine Action der Sonne, ſoferne von der Sonne alle Lebenswärme ausgeht. Alſo iſt die Sonne im Gegenſatze gegen die Erde überhaupt in einem poſitiven Zuſtande. Dieſer Satz läßt ſich auf alle Sonnen beziehen, und alle müſſen im Gegenſatze gegen ihre Subalternen nothwendig eine poſitive Action äußern. Die Erſcheinung dieſes poſitiven chemiſchen Einflußes der Sonnen auf die Subalternen,

nicht der Einfluß ſelbſt, iſt nach Schelling's Behauptung das Licht. Die Sonnen ſind im Weltraume ausgeſtreute poſitive Puncte, die nach allen entgegengeſetzten negativen Richtungen als poſitive Puncte d. i. als Tageslicht erſcheinen, welches von einem beſtimten Puncte ausgeht. Wenn man z. B. in Conſtantinopel ſteht, ſo iſt man zur Sonne in einer entgegengeſetzten negativen Richtung; ſie erſcheint alſo vermöge ihres poſitiven Einflußes als ein Lichtpunct. Eben ſo würde ſie erſcheinen, wenn man in Island ſtände; und an jedem andern Orte, der zwiſchen Island und Conſtantinopel in der Mitte iſt, weil alle möglichen Puncte der Oberfläche von der Halbkugel der Erde gegen die Sonne in entgegengeſetzter negativer Richtung ſind. In dieſem Inbegriffe der entgegengeſetzten negativen Richtungen aller Puncte auf der Oberfläche der Erde gegen den Sonnenpunct beſteht das allgemeine Tageslicht. Es iſt ſtets ein und derſelbe Sonnenpunct, der überall erſcheint, oder wenn die Sonne ſcheint, iſt es überall helle. Das Tageslicht iſt keine zufällige Zerſtreuung des Sonnenlichts, wie man es gewöhnlich erklärt; denn dies iſt gar nicht begreiflich; ſondern es iſt Eine poſitive Action der Sonne gegen die negative Oberfläche der Erde. Daher

iſt

iſt auch das Sonnenlicht mit der Erde, wie mit jedem Planeten, begrenzt, und hört zunächſt jenſeit der Erde und der Planeten auf; denn jenſeit der Erde giebt es keine negative entgegengeſetzte Richtung gegen die poſitive Action der Sonne mehr. Wie es ſich mit dem Sonnenlichte in Beziehung auf unſere Erde verhält, ſo verhält es ſich auch mutatis mutandis mit dem Mondlichte. Der Mond wird des Nachts in eine poſitive Action gegen die negative Oberfläche der Erde geſetzt, die aber in eben dem Grade ſchwächer iſt, als die Kraft ſchwächer iſt, womit er gegen die Erde wirkt. Daher das ſchwache Mondlicht in Vergleichung mit dem Sonnenlichte; das Mondlicht iſt trieglich, das iſt das Sonnenlicht nicht; bey der Schwäche des Mondlichts hat auch der Schatten bey demſelben einen ganz andern Charakter, als der Schatten beym Sonnenlichte hat.

## §. 2254.

Fortſetzung XXXV. Da alle Sonnen in einem Verhältniße zu Subalternen ſtehen, dieſe aber an ſich dunkle Körper ſind, ſo ſtehen jene mit dieſen in chemiſcher Verwandſchaft; ſie üben alſo nothwendig eine poſitive Action gegen dieſe aus, und dieſe

ſind

ſind im Gegenſatze mit jenen negativ. Das Licht aller Sonnen iſt folglich ſeinem Urprincipe nach dasſelbe, was das Licht unſerer Sonne iſt. Gleichwohl hindert dies nicht, daß ſich das Licht jedes Fixſterns im Verhältniße zu ſeinen Planeten auf eine eigene Art modificire. Dieſe Modification hängt von der beſonderen chemiſchen Verwandtſchaft ab, worin der Fixſtern mit ſeinen Planeten ſteht. Die Combination der Materie kann in dieſem ganz anders ſeyn, als ſie auf unſerer Erde iſt, und das muß nothwendig auf die Action des Fixſternes Einfluß haben. Auch das Licht der Planeten, die unſere Sonne umgeben, iſt aus dem Grunde verſchieden. Das Medium des Lichts kann ſehr mannichfaltig ſeyn, wenn auch das Princip desſelben einerley iſt. Da übrigens die Fixſterne von uns geſehen werden, und für uns leuchtende Puncte ſind, ſo muß auch der in's Unendliche von unſerer Erde entfernte Fixſtern, ſoweit er uns ſichtbar iſt, eine poſitive Action gegen unſere Erde äußern, wodurch er als ein leuchtender Punct erſcheint; nur iſt dieſe Action ſo ſchwach, daß ſie keine Helle bewirkt, obgleich einer Nacht bey klarem Himmel auch ohne Mondſchein nicht alle Helligkeit abgeſprochen werden kann, beſonders je negativer die Oberfläche der Erde iſt.

XXXVI. Man braucht gar nicht anzunehmen, daß die Sonnen unaufhörlich das Licht aus ihrem eigenen innern Principe hervorbringen. Im Gegentheile iſt die Sonne nur poſitiv im Gegenſatze mit unſerer Erde. Sie ſelbſt iſt aber wieder negativ im Gegenſatze mit einem andern Sonnenſyſteme, von welchem ſie eben ſo ein Subaltern iſt, wie unſere Erde von ihr. Alle Sonnenſyſteme ſelbſt ſind abermals in Anſehung des Lichts negativ im Gegenſatze zur Centralkraft des Univerſums, welche alſo zugleich als der Urquell alles Lichts betrachtet werden muß. Würde dieſes Urlicht verdunkelt, ſo würde ſofort allen Sonnen das Licht ausgehen, und das Weltall würde in die tiefſte grauſenvollſte Nacht verſinken. Das hat man aber nach der ewigen Allmacht der Centralkraft nie zu fürchten. Die Himmelskörper müſſen ſich immer um ihr eigenes, und wieder um ein höheres, und endlich um das Urcentrum drehen. So lange ſie das thun, muß auch die chemiſche Gemeinſchaft unter ihnen obwalten, daß, da der eine Subaltern des andern iſt, ein Verhältniß der poſitiven Action und der negativen Reaction entſteht, und daß die Erſcheinung dieſer chemiſchen Gemeinſchaft ſich als Licht offenbart, was ſich wiederum nach den verſchiedenen Mediis unendlich modificirt, die bey der

Ge-

Gemeinſchaft zum Grunde liegen. Entſtände das Sonnenlicht aus einem brennenden Vulcane; dann müßten wir allerdings fürchten, entweder, daß es zu heftig und unerträglich werden möchte, oder daß es erlösche, und Sonne und Mond ſich nach und nach für uns verdunkle, je nachdem die combuſtible Materie in den Sonnenvulcanen ſich zu ſehr anhäufte oder verminderte. Ueberhaupt jedes andere Princip des Lichts in der Sonne, das nicht bloß dynamiſch iſt, könte uns dieſe Beſorgniß verurſachen. Allein daß die Centralbewegung der Himmelskörper aufhöre, iſt unmöglich; alſo kann auch das poſitive und negative Verhältniß nie aufhören; und wir können ſicher darauf rechnen, daß die Sonne, die heute Abend untergeht, morgen wieder aufgeht.

§. 2255.

Fortſetzung: XXXVII. Aus der obigen Theorie des Lichts ergeben ſich mehrere merkwürdige Folgerungen: a) Das Licht iſt an ſich ſelbſt kein beſtimter Körper, oder eine beſtimte Materie, obwohl es ohne dieſelbe nicht exiſtiren kann, ſondern es iſt nur die Erſcheinung einer gewißen entgegengeſetzten poſitiven und negativen Thätig-

tigkeit der Materie. Hieraus wird die Feinheit des Lichts begreiflich, die ſo groß iſt, daß die ältern Philoſophen kein Bedenken trugen, das Licht zu einer geiſtigen Subſtanz zu erheben, und ſelbſt die Gottheit als ein Lichtweſen vorzuſtellen. Hieraus wird ferner auch die erſtaunliche Schnelligkeit des Lichts begreiflich, daß wir z. B. unmittelbar nach Sonnenuntergang die entfernteſten Fixſterne erblicken. Sobald nehmlich das Verhältniß des poſitiven und negativen Zuſtandes der Sonne, des Mondes, der Fixſterne, und der Erde entſteht, offenbart ſich dieſes Verhältniß gleich durch Licht. Ohne Licht würden wir dieſes Verhältniß gar nicht wahrzunehmen im Stande ſeyn. Man kann deßwegen dem Lichte ſelbſt keine Schnelligkeit im eigentlichen Sinne beymeſſen, ſondern nur dieſem dynamiſchen Verhältniße, das ſich im Lichte offenbart. Nach der alten Vorſtellungsart wähnte man, daß ein Fixſtern, der viele Milliarden Meilen von uns entfernt iſt, ſeine Lichtſtrahlen zu unſerer Erde herabſende, und da bewunderte man denn die ungeheure Geſchwindigkeit, womit ſich dieſer Strahl von dem Fixſterne bis zu uns herab bewege. Da es unglaublich ſchien, daß das Licht in ſo kurzer Zeit zu uns gelangen könte, weil man vermeyntlich die Geſchwindigkeit des Lichts nach ge-

wi-

wißen höchſt trieglichen Meſſungen berechnet hatte, und die Reſultate dieſer Berechnungen ſich mit der ſchnellen Sichtbarkeit der Sterne nach Untergang der Sonne nicht vereinigen laſſen wollten; ſo nahm man ſogar an, daß in frühern Zeiten jene Sterne nach Maaßgabe ihrer größeren Entfernung gar nicht ſichtbar gewſen ſeyen; daß der Lichtſtrahl von ihnen beym Anbeginne der Schöpfung gleichſam eine Reiſe zu uns gemacht habe, und erſt nach und nach, obwohl immer mit faſt unermeßlicher Geſchwindigkeit, bey uns angekommen ſey. Am Tage bleibe dieſer Lichtſtrahl verborgen wegen der Sonne; ſobald aber die Sonne ſich entferne, werde er wieder ſichtbar. Dieſe Vorſtellungsart iſt aber ganz falſch. Sie ſetzt voraus, daß der Lichtſtrahl etwas Materielles ſey, das ſich zwiſchen dem Fixſterne und der Erde in continuirlicher Richtung befinde, und des Nachts geſehen werde. Dann müßte aber der Lichtſtrahl vom Sterne bis zu uns eine continuirliche Linie bilden, und das thut er nicht; wir ſehen bloß den Lichtpunct oder den Stern ſelbſt. Alſo es iſt ein bloß dynamiſches Verhältniß, worin der Stern zu unſerer Erde ſteht, und dieſes äußert ſich in jedem Momente eben ſo, wie ſich das dynamiſche Verhältniß der Anziehung und Abſtoßung in jedem Momente zwiſchen der Son-

Sonne und den Planeten äußert. Der Stern iſt alſo gleich vom Anbeginne der Schöpfung an ſichtbar geweſen; der Lichtſtrahl machte zu uns keine Reiſe; ſondern ſobald der Stern und die Erde, jener in das poſitive, dieſe in das negative, Verhältniß geſetzt werden, erſcheint der Stern unmittelbar als Lichtpunct. Die ſogenannte Geſchwindigkeit des Lichts iſt demnach nichts weiter, als der Ausdruck der dynamiſchen Verhältniße der Himmelskörper, poſitiv und negativ, überhaupt, ſo wie auch der einzelnen Körper auf unſerer Erde untereinander, danach ſie poſitiv oder negativ ſind. Eine beſondere dem Lichte eigenthümliche Geſchwindigkeit läßt ſich gar nicht berechnen, wenn vom Lichte der Himmelskörper in ihrem gegenſeitigen Verhältniße die Rede iſt. Die Geſchwindigkeit des Lichts überhaupt verhält ſich, wie ſich die dynamiſch chemiſchen Beziehungen der Himmelskörper verhalten, und iſt in's Unendliche größer oder kleiner, ſo wie jene Beziehungen größer oder kleiner ſind. Die ältern Phyſiker wurden hier dadurch verführt, daß ſie das Sonnenlicht für eine beſondere Materie hielten, und es mit dem irdiſchen Lichte und Feuer verwechſelten oder gar für einerley nahmen; und darauf gründeten ſich die vermeynten Berechnungen von der Geſchwin-

digkeit des Lichts überhaupt. b) Ein Körper, der ſich gegen die Lichtaction der Sonne ſchlechthin poſitiv verhält, iſt für den Geſichtsſinn ganz aufgehoben, weil nur das negative Verhältniß zu jener Action ihm die Exiſtenz für den Geſichtsſinn mittheilt. Es giebt alſo keinen abſolut durchſichtigen Körper. Ein ſolcher würde mit dem Lichte identiſch und kein Körper mehr ſeyn. Wohl aber kann ſich ein Körper mehr oder weniger negativ, oder umgekehrt mehr oder weniger poſitiv, gegen die Lichtaction der Sonne verhalten, alſo mehr oder weniger durchſichtig ſeyn. Das Maximum der Undurchſichtigkeit iſt der Glanz, oder das Reflectiren des Lichts von der Oberfläche in gerader Linie; daher das Blendende des Schnees. Alle Blendung iſt ſtrenge genommen eine relative Aufhebung der Gegenſtände für den Geſichtsſinn. Wir können nicht in die Sonne ſehen, weil zwiſchen unſerm Auge und der Sonne kein negatives Medium iſt, das hinreichend wäre, die Sonne für uns zum Gegenſtande des Geſichts zu machen. Es iſt zwar die Luft dazwiſchen, aber dieſe iſt ſelbſt an einem heitern Tage zu durchſichtig, d. i. zu wenig negativ, als daß wir durch ſie den Anblik der Sonne ertragen könten. c) Der relativ durchſichtigſte Körper hat allemal das relativ reinſte

ſte Licht. Zwiſchen Glanz und Durchſichtigkeit iſt aber ein ſehr weſentlicher Unterſchied. Die Metalle haben einen Glanz, aber keine Durchſichtigkeit; die Edelſteine hingegen haben Glanz wegen ihrer Härte und Durchſichtigkeit zugleich. Ein geringerer Grad der Undurchſichtigkeit iſt, wenn das Licht in verſchiedenen Richtungen, und nicht in gerader Linie von der Oberfläche zurückgeworfen wird. Sobald dies geſchieht, hat der Körper eine Farbe und ſpielt in Farben. Die Lebhaftigkeit oder Stärke, das ſogenannte Licht der Farben aber, hängt davon ab, danach ſich die Körper gegen die Lichtaction der Sonne mehr oder weniger poſitiv verhalten, d. i. gegen das Tageslicht. Je mehr negativ, deſto ſchwächer das Licht der Farbe, obgleich der Glanz ſehr ſtark ſeyn kann, wie bey der ſchwarzen Farbe der Fall iſt. Je mehr poſitiv, deſto ſtärker das Licht der Farbe, obgleich der Glanz ſehr ſchwach ſeyn kann, wie bey der weißen und gelben Farbe. Ein gewißer Mittelzuſtand zwiſchen der poſitiven und negativen Beſchaffenheit der Farben in ihrem Verhältniße zum Lichte iſt die grüne Farbe, und daher iſt dieſe für das Auge ſo wohlthätig daß auch deßwegen die Natur ſie vorzüglich gewählt zu haben ſcheint, um ſich in den Jahrszeiten, wenn die Lichtaction

der Sonne am ſtärkſten iſt, darein zu kleiden. d) Wenn das Licht Phänomen einer poſitiven in jedem chemiſchen Prozeße thätigen Action der Sonne iſt, ſo muß es hervortreten, wo der Uebergang aus dem abſolut negativen in den abſolut poſitiven Zuſtand geſchieht. Dieſes ereignet ſich bey jedem Verbrennungsprozeße, welcher daher allemal mit Licht verbunden iſt; der Körper muß aber wirklich unverbrannt ſeyn; iſt er verbrannt, ſo iſt ein Uebergang aus dem Negativen in's Poſitive nicht mehr möglich. Holz z. B. iſt gegen die Sonne und auch gegen das irdiſche Feuer negativ; daher kann das Licht des Holzes nur von der Sonne ausgehen, oder ohne Tageslicht kann man es nicht ſehen. Allein ſobald das Holz anfängt zu brennen, wird es durch den Verbrennungsprozeß poſitiv im Verhältniße zu benachbarten Körpern, und damit tritt ſogleich das Licht des Holzes ſelbſt hervor. Iſt das Holz einmal zu Aſche verbrannt, ſo kann die Verwandlung in den poſitiven Zuſtand nicht mehr ſtatt finden. Es fließt hieraus der merkwürdige Umſtand, daß die Planeten oder die dunkeln Körper zum größten Theile verbrannt ſeyn mußten, wenn das Sonnenlicht ſich in einiger Reinheit bey ihnen zeigen ſollte. Geſetzt daß einmal unſere ganze Erde in Brand geriethe, etwa

wa bey einem Weltgerichte, ſo würde ſie im Verhältniße gegen die Sonne poſitiv werden, und damit würde auch der Sonnenſchein wo nicht ganz, doch größtentheils wegfallen. e) Wenn alle Materien der Erde zu der chemiſchen Action der Sonne poſitiv oder negativ ſich verhalten, ſo werden ſie auch wechſelſeitig gegen einander ſich ſo verhalten. Dies wird insbeſondre bey zwey ſpecifiſch verſchiedenen Körpern eintreten, ſo daß ihre Qualitätsdifferenz durch dieſes poſitive oder negative Wechſelverhältniß ausgedrückt werden kann. Demnach kann man ſchon a priori vermuthen, daß es in der Natur ſo etwas, wie Elektricität, gebe.

§. 2256.

Fortſetzung: XXXVIII. Es folgt nunmehro die letzte Unterſuchung, die ich hier ausheben will, über das metaphyſiſche Princip der organiſchen Natur, ſoweit die Naturphiloſophie zur Entdeckung und Beſtimmung desſelben führen kann. Dieſe Unterſuchung iſt nothwendig, weil alle Principien, die bisher ausgemittelt ſind, und welche die Natur begründen, ſich doch immer nnr als bedingt zeigten; daher die Frage entſteht: Inwiefern ſich über das un-

bedingte Princip, welches erſt den Schluß-ſtein des ganzen Naturſyſtems ausmachen würde, ſich etwas feſtſetzen läßt? Die Natur iſt in ihren urſprünglichen Producten organiſch; aber die Functionen des Organismus können nicht anders, als im Gegenſatze gegen eine unorganiſche Welt, abgeleitet werden. Wo dieſe nicht gegeben iſt, würden auch jene nicht möglich ſeyn. Als das Weſen der Organiſation muß die bloße Erregbarkeit geſetzt werden, welche allein die organiſche Thätigkeit verhindert, in ihrem Producte, das eben deßwegen nie iſt, ſondern immer nur wird, ſich zu erſchöpfen. Wenn aber das Weſen alles Organismus in der Erregbarkeit beſteht, ſo müſſen die erregenden Urſachen außer ihm geſucht werden in einer der organiſchen entgegengeſetzten, d. i. unorganiſchen Welt. Man muß alſo noch die Möglichkeit einer unorganiſchen Welt überhaupt, und die Bedingungen dieſer Möglichkeit deduciren. Dabey kann man aber noch nicht ſtehen bleiben. Wenn der Organismus überall nur unter der Bedingung einer unorganiſchen Welt möglich iſt, ſo müßen auch in der unorganiſchen Natur ſchon alle Erklärungsgründe der Organiſation liegen. Gleichwohl iſt dieſe unorganiſche Natur der organiſchen entgegengeſetzt: wie können alſo

in jener die Gründe von dieſer enthalten ſeyn? Wie kann in der rohen Materie der Grund und das ſchöpferiſche Princip der unendlichen Mannichfaltigkeit der Formen und ihres Wechſels liegen? Man kann das, ſagt Schelling, nicht anders erklären, als durch eine präſtabilirte Harmonie zwiſchen beyden. Beyde mußten in das Verhältniß mit einander geſetzt ſeyn, daß die eine der Grund und Quell der anderen wurde. Die Erregbarkeit geht über in Organismus, und der Organismus geht über in Erregbarkeit, nach ewigen harmoniſchen Geſetzen, und hierauf beruht das Seyn und Werden der Natur. Allein wie erklärt man wiederum das Seyn und Werden der Natur? Die unorganiſche Natur muß zu ihrem Beſtande und ihrer Fortdauer ſelbſt eine höhere Ordnung der Dinge vorausſetzen. Es muß ein drittes höheres Princip exiſtiren, was organiſche und unorganiſche Natur mit einander verbindet, ein Medium, das die Continuität zwiſchen beyden immer unterbrochen unterhält. Die Entdeckung dieſes Medium's würde die Naturphiloſophie vollenden. Gerade weil die unorganiſche und organiſche Natur ſich wechſelſeitig beſtimmen, und keine doch der unbedingte Grund der anderen iſt; ſo ließ ſich auch aus keiner allein die Natur überhaupt be-

 frie-

friedigend erklären. Die Materialiſten hatten zwar eine unorganiſche Natur, rohe Materie, angenommen; aber wie aus dem Unorganiſchen das Organiſche werden, wie aus dem Todten das Leben, aus der Nichtform die Form, aus der Unvernunſt die Vernunft werden könne? über dieſe Probleme blieben ſtets Schwierigkeiten zurück, die nicht zu löſen waren, oder nur durch Behauptungen und Machtſprüche gelöſt wurden, welche zwar mit einem ſchimmernden Witze aufgeſtutzt blenden, aber doch nie hinlänglich überzeugen konten. Die Antimaterialiſten ſtatuirten ein organiſches Princip, das allerdings Factum in der Natur war; und daß die Natur organiſire, daß es Leben, Form, Vernunft, in der Natur gebe, konten ſie leicht darthun. Wenn es inzwiſchen zu dem Puncte mit ihrem Syſteme kam, wie die organiſche Materie jemals eine unorganiſche werden; warum die organiſche Materie nothwendig die rohe Materie vorausſetze, wie das Leben zum Tode, die Form zur Nichtform, die Vernunft zur Unvernunft werde, wie Wahrheit und Irrthum, Gutes und Böſes, zuſammen beſtehen könten, und aus welchem Principe alle dieſe Contraſte abzuleiten ſeyen? ſcheiterte ihr Syſtem ebenfalls. Dieſe beyden entgegengeſetzten Vorſtel-

ſtellungsarten verſucht alſo Schelling mit einander auszugleichen. Er will darthun, in welchem Principe die Wechſelbeſtimmung der organiſchen und unorganiſchen Natur gegründet ſey? Was Erregbarkeit und Erregung, organiſche Receptivität und organiſche Thätigkeit, an ſich ſind, iſt nicht zu entſcheiden. Beyde werden als die indecomponibeln Pole der Natur angeſehen, innerhalb deren die Thätigkeitsſphäre der Natur ſich bewegt. Itzt läßt ſich aber nicht wohl eher ein Schritt weiter thun, als bis man ſich über dieſe beyden Grundbegriffe ſelbſt, ihre ſpecifiſche Verſchiedenheit und ihren Gegenſatz noch mehr verſtändigt hat. 1) Die unorganiſche Materie, da ſie ſelbſt nur durch die Antitheſis von Anziehung und Abſtoßung möglich iſt, bringt ihrem Weſen nach mit ſich: a) ein allgemeines Gravitationsſyſtem; denn dieſes iſt eine von dem Weſen auch der rohen Materie ganz unzertrennliche Folge; b) eine Zuſammenziehung der Materie in engere Verwandtſchaftsſphären nach Maaßgabe der größeren Gravitation. 2) Es iſt einerley, ob man die urſprüngliche Weltmaterie als gleich oder als verſchieden annimmt. Man hat für das eine ſo viel Gründe, wie für das andere. Ueberhaupt

muß man die urſprüngliche Weltmaterie poſtuliren, und da iſt es indifferent, ob man ſie als gleich poſtulirt, oder als in ſich ſelbſt verſchieden annimmt. Wer alſo eine urſprünglich verſchiedene Weltmaterie ſetzt, thut gar nichts, wozu er nicht vollkommen berechtigt wäre. Man hat oft den Materialiſten vorgeworfen, daß ſie ohne Grund verſchiedene Urqualitäten der Materie annähmen. Dieſer Vorwurf iſt ungegründet. Sollte er gültig ſeyn, müßte überhaupt keine Materie poſtulirt werden dürfen, und damit wäre ſelbſt die Möglichkeit aller und jeder Naturphiloſophie abgeſchnitten. 3) Wird eine urſprüngliche Differenz in der Weltmaterie ſtatuirt, ſo ſind damit auch die ſpecifiſch größeren Attractivkräfte im Univerſum erklärt, daß z. B. der Kern unſerer Erde eine größere Attractivkraft hatte, als irgend ein Theil der Maſſe, die er anzieht; daß wiederum der Kern der Sonne die größere Attractivkraft hat, wodurch er das Planetenſyſtem anzieht u. ſ. w. 4) Von dem Gravitationsſyſteme der Weltkörper iſt abermals eine nothwendige Folge chemiſche Action und Reaction ſowohl unter den Weltkörpern ſelbſt im Großen, als unter ihren Producten im Einzelnen und Kleinen. 5) Das Phänomen dieſer Action

und

und Reaction iſt das Licht, und es gehet zugleich aus ihr hervor der ganze chemiſche Proceß, wodurch die unorganiſche Materie ſich zur organiſchen umbildet. Hieraus entwickelt Schelling weitere allgemeine Reſultate in Beziehung auf das obige Problem, um deßen Löſung es uns itzt zu thun iſt. Der Satz: Das Weſen des Organismus beſteht in der Erregbarkeit, drückt nichts anders aus, als: Der Organismus iſt ſein eigenes Object; denn nur unter der Bedingung, daß der Organismus ſich ſelbſt zugleich Subject und Object iſt, kann er das Urſprünglichſte in der Natur ſeyn. Der Organismus conſtituirt ſich ſelbſt; ſofern er conſtituirend iſt, iſt er Subject; dieſes Subject erfodert etwas, das conſtituirt wird, und das kann nur der Andrang der äußeren Welt ſeyn; er beſtimt alſo ſich zugleich ſelbſt als Object. Könte die äußere Welt das Subject bewirken, ſo würde ſie aufhören, Erregbarkeit zu ſeyn; ſie würde ſelbſt eine der erregenden Urſachen werden. Folglich nur der Organismus als Object iſt durch äußere Einflüße beſtimbar; der Organismus als Subject kann niemals durch äußere Einflüße begründet werden. Obgleich aber der äußere Organismus das Subject der Thätigkeit nicht begründen kann, ſo beruht

er doch auf demſelben, und ſteht mit ihm in Wechſelwirkung. Es erhebt ſich demnach die Frage: Was für ein Medium verbin- bindet beyde mit einander? Dieſe Frage ſo allgemein beſtimt, bedarf zur Verſtändlichkeit eines Beyſpiels. Das Leben iſt ein chemiſcher Proceß. Aber wie kann ein chemiſcher Proceß die Urſache des Lebens ſeyn? Man gebe einem Chemiker alle die materiellen Stoffe, die zu einem lebendigen Körper gehören; man gebe ihm die bey ſeinem Verfahren zu beobachtende Methode; er wird nie einen lebendigen menſchlichen oder thieriſchen Körper herausbringen. Eben ſo, der Organismus verhält ſich, wie Subject Object. Aber wie entſteht dieſes Verhältniß, und wie wird es zum Leben? Das chemiſche Syſtem, wie S. ſehr treffend ſagt, giebt ſtatt der Urſachen nur Wirkungen. Die Urſache des chemiſchen Proceßes kann nicht ſelbſt chemiſch ſeyn. Wenn auch das Leben als ein chemiſcher Proceß ſich äußert, ſo folgt daraus nicht, daß die Urſache des Lebens, oder das Leben ſelbſt im höhern Verſtande, was ſich in dem chemiſchen Proceße ausdrückt, es auch ſey. Die Urſache des Lebens iſt erſt das unbedingte Princip, deßen wir zur Erklärung bedürfen. Wollte man eine ſogenannte Lebenskraft annehmen, ſo iſt

dieſe

dieſe zuvörderſt eine Erdichtung; denn wir kennen nichts, als den chemiſchen Proceß, und zu der Kraft, die dabey zum Grunde liegt, gelangen wir durch ſinnliche Wahrnehmung niemals; daher ſich auch Niemand einen deutlichen objectiven Begriff von der Lebenskraft machen kann. Es kann ferner keine Lebenskraft wirken ohne Etwas, worauf ſie wirkt, alſo ohne eine Gegenkraft; und über dieſe Gegenkraft läßt ſich wiederum keine Auskunſt geben. Wollte man beyde Gegenkräfte für Lebenskräfte annehmen, ſo iſt dies nicht möglich, weil erſt aus ihrem Conflicte das Leben entſteht, und man wiederum nach dem Principe fragen müßte, das beyde verbände. Was nun hier von dem Leben gilt, deßen Princip nothwendig außer der Sphäre des Organismus ſelbſt geſucht werden muß, das gilt auf gleiche Weiſe von aller organiſchen Bildung, die nicht ohne Leben im Verhältniße zur rohen Materie möglich iſt, und deren Princip folglich auch jenſeit alles Organismus liegen muß. Es läßt ſich alſo itzt der allgemeine Grundſatz aufſtellen: In der organiſchen Natur, ſo wunderbar und bisher unerklärt ihre Erſcheinungen auch ſeyn mögen, treffen wir nichts anders an, als das Spiel eines höhern Princips. S. hat ſich ſehr viel Mühe

ge-

gegeben, von dieſem Principe abzuſondern, was aus immanenten organiſchen Naturgeſetzen hergeleitet werden kőnte. Er hat ſich dabey das Verdienſt erworben, darzuthun, wie ſich das hőhere Princip in der Organiſation erweiſt, und wiefern dieſe Aeußerungen aus dem Organismus ſelbſt zu begreifen ſind, falls auch das Princip an ſich nicht daraus begreiflich wäre.

## §. 2257.

Am intereſſanteſten ſind hier noch Schelling's Betrachtungen über die Kunſttriebe der Thiere, über die thieriſche Natur überhaupt, und ihre Verſchiedenheit von der menſchlichen. XXXIX. Der Kunſttrieb der Thiere iſt weder ein Analogon von Vernunft, noch ein Grad der Vernunft, und überhaupt nicht Vernunft; ſondern er iſt eine bloße Modification des allgemeinen Bildungstriebes. Ein Analogon von Vernunft kann der Kunſttrieb nicht ſeyn; denn entweder iſt dieſes Analogon ſelbſt Vernunft, oder es iſt von Vernunft ſpecifiſch verſchieden. Freylich kann in den Handlungen der Thiere etwas der Vernünftigkeit Analoges ſeyn, ſofern es ſich auf Begriffe von Zweckmäßigkeit

keit zurückführen läßt. Aber daraus darf man nicht auf ein Analogon der Vernunft als Princip in dem Thiere ſelbſt ſchließen. Wir erblicken eben ſo etwas Zweckmäßiges in den Bewegungen der Weltkörper, ohne daß wir dieſen darum Analoga der Vernunft als Principe beyzulegen befugt wären. Vollends von einem Grade der Vernunft in den Thieren reden wollen, iſt widervernünftig, nicht bloß aus demſelben Grunde, ſondern auch, weil die Vernunft als ſolche und als Princip betrachtet überhaupt keine Grade hat, indem ſie das Abſolute ſelbſt iſt. Wo die Vernunft iſt, da iſt ſie ganz, und nicht Grad- oder Theilweiſe. Schelling erwähnt hierbey eines Leibniziſchen Einfalls, der aber für die Phyſik nichts weiter als ein Einfall iſt: Die todte Materie ſey ein Schlaf der Monaden z. B. in einem Steine; das Thierleben ſey ein Traum der Monaden; das Vernunftleben des Menſchen ſey ein Zuſtand der allgemeinen Erwachung. Die Materie iſt der erloſchene Geiſt; es iſt in ihr alle Entgegenſetzung der Kräfte aufgehoben; ſie iſt der Zuſtand der abſoluten Identität, Trägheit oder Ruhe. Sobald aber die Materie der abſoluten Identität in die Entgegenſetzung, oder wie S.

es

es nennt, in die Duplicität, übergeht, Subject und Object, ſo dämmert ſchon eine Welt, und mit der völligen Beſtimtheit dieſer Duplicität geht auch die Welt ſelbſt zum vollen Leben auf. Die Phyſik kann gleichwohl von dieſen Ideen keinen Gebrauch machen. Die Thiere, wenn ihre Exiſtenz auch ein Zuſtand des Traums iſt, ſind doch ein bloßes Spiel des Naturmechanismus, oder werden als ein ſolches betrachtet, weil ſie gar keine Begriffe von ihrem Selbſt haben, nicht frey ſind, ſich nicht ſelbſt anſchauen können, und daher immer in der Sphäre des Angeſchauten, der Objecte, gehalten werden. Was ſich nicht ſelbſt durch Freyheit aus dieſer Sphäre hinwegzuſetzen vermag, iſt in der Anſchauung eines andern Subjects begriffen, und kann und muß alſo nur nach Geſetzen der Natur behandelt und erklärt werden. Sonach fallen alle Arten weg, wie man ſich eine Vernünftigkeit in den thieriſchen Handlungen denken könte, folglich auch alle Erklärungen der Kunſttriebe, die Möglichkeit einer Reflexion, die Möglichkeit einer Erfahrung, wie der Menſch ſich dieſelbe von der ihm umgebenden Welt erwirbt, und wie er ſie für das Leben benutzt, die Möglichkeit einer Tradition, daß die

Jun=

Jungen von den Alten in den Geſchäfften des Inſtincts gleichſam unterrichtet würden. Die Thiere werden zu allen ihren Handlungen und Productionen durch eine blinde Nöthigung getrieben, die S. auch aus einer eigenen Hypotheſe zu erklären ſucht. Wenn man auch den Thieren Vernünftigkeit abſpricht, ſo läßt man ſie doch nicht allein zu ihren Handlungen überhaupt, ſondern auch zu ihren ſcheinbaren Kunſtproducten durch die Gefühle der Luſt und des Schmerzes beſtimt werden. Daß dieſe Gefühle auf manche Handlungen der Thiere entſcheidenden Einfluß haben, iſt nicht zu leugnen; alles z. B. was die menſchliche Kunſt bey den Thieren bewirket, beruht darauf, daß man jene Gefühle in ihnen erweckt. Aber die ſcheinbaren Kunſtproducte der Thiere können daraus nicht entſpringen. Daß die producirenden Bienen aus Luſt ſo arbeiteten, wie ſie thun, und ihren künſtlichen Bau zu Stande brächten, kann man eben ſo wenig glaublich finden, als daß ſie es aus Schmerz thäten. Auf dieſe Kunſtproducte haben alſo jene Gefühle gar keinen Einfluß, und der Schmerz am wenigſten, weil man nichts Erzwungenes, aus Noth Geſchehenes, in den Producten der Thiere wahrnimt, dieſe vielmehr das

Spiel der Freyheit zu ſeyn ſcheinen. S. behauptet daher: Die Kunſttriebe der Thiere entſpringen unmittelbar aus der Determination ihrer phyſiſchen Kräfte, welche wiederum von der Art ihres Organismus und Bildungstriebes abhängt. An die Mitwirkung gewiſſer Seelenkräfte, auf welche der ältere Reimarus noch Rückſicht nahm, iſt nicht zu denken. Im Gegentheile, es iſt der Natur des Thieres nach unmöglich, daß es etwas Anderes, als das Regelmäßige producire, worauf ſein Kunſttrieb gerichtet iſt. Alle Werkzeuge der Bewegung ſind bey den Thieren in Anſehung ihres Gebrauchs ſo eingeſchränkt, daß das Werkzeug und der Gebrauch ſo zu reden Eins und dasſelbe ſind, daß, wo jenes gegeben iſt, auch dieſer nothwendig ſtatt finden muß. Ueberdem hängt in der organiſchen Natur überhaupt Alles in's Unendliche zuſammen; mit der Veränderung des Einen ſind die Veränderungen der dazu gehörigen anderweitigen Dinge und ihrer Verhältniße harmoniſch verknüpft, ſo daß nichts Disharmoniſches oder ſich ſelbſt Widerſprechendes hier entſtehen kann. Wenn die Bienen das Honig ſammeln, ſo ſtimt die Jahrszeit damit überein, die Blumen blühen, die ihrem Kunſttriebe entſprechen

u.

u. ſ. w. Die Art, wie die Thiere empfinden, oder durch die äußere Natur afficirt werden, ſteht auch mit ihrem Kunſttriebe in der engſten Verbindung. Daher wird kein Thier durch ſolche Senſationen zu Bewegungen gereizt in freyem natürlichen Zuſtande, die unregelmäßig, oder ſeiner inneren Conſtitution und Beſtimmung nicht vollkommen angemeſſen wären. Leidet das Thier ſolche Senſationen, ſo wird es entweder zerſtört, oder es wird aus ſeiner Sphäre herausgetrieben, worein es durch die Natur geſetzt war. Die Senſibilität hat endlich auch bey dem Thiere einen ſo engen Kreis, daß ſie durch gar nichts Anderes gereizt oder zerſtreut wird, was von der Befriedigung des Kunſttriebes ablenken könte. Es läuft hier alſo Alles mechaniſch in Einen Punct zuſammen. Alles iſt Ein in ſich verſchlungener Bildungstrieb. So weit man aber auch mit dem Bildungstriebe, als dem letzten organiſirenden Principe in der Natur, ausreichen mag, ſo kommt man doch nie auf das Unbedingte zurück, das wieder bey dem Bildungstriebe zum Grunde liegt. Denn woher eben die Regelmäßigkeit der Kunſtproducte, die nach blinden mechaniſchen Geſetzen in der Natur bewirkt werden?

Zu einer Prüfung der einzelnen Hypotheſen, die von Schelling in der Naturphiloſophie aufgeſtellt ſind, iſt hier nicht der Ort. Nur über das Princip ſeiner Transſcendentalphiloſophie ſowohl als ſeiner Naturphiloſophie will ich im Allgemeinen bemerken: daß es bey näherer Erwägung ein völlig leerer mit ſich ſelbſt im Widerſpruche ſtehender Begriff iſt. S. will alle Gegenſätze im Unendlichen aufheben. Dieſes iſt die abſolute Identität der Identität und Nichtidentität. Aber das Princip beruht auf der Vernichtung des Grundgeſetzes aller Denkbarkeit und Erkennbarkeit. Es iſt unmöglich, das Unendliche mit dem Endlichen, das Unbedingte mit dem Bedingten, die abſolute Einheit mit der Mehrheit, kurz alle Gegenſätze in Eine Indifferenz aufgelöſt zu denken. Mit Recht kann man daher behaupten, daß das Schellingſche Syſtem von Nichts anfange und in Nichts endige. Freylich führt die höchſte Abſtraction zu einem Unendlichen hin, in welchem Alles gegeben ſeyn muß; aber der Begriff dieſes Unendlichen ſelbſt iſt, eben weil er der höchſte abſtracte Begriff iſt, völlig leer. Inzwiſchen hat die Aufſtellung des Schellingſchen Princips unter andern die wohlthätige Folge gehabt, daß ſie die Einſeitigkeit und das Unbefriedigende der Fichteſchen Wiſſenſchaftslehre ſo auffallend darlegte, wie vorher noch nicht geſchehen war. Die hierher gehörigen Schriften Schelling's ſind: Ideen zu einer Philoſophie der Natur; Leipzig 1797 — Von der Weltſeele, eine Hypotheſe der höheren Phyſik zur Erklärung

des

des allgemeinen Organismus; Hamburg 1798. — Syſtem des transſcendentalen Idealismus. — Entwurf der Naturphiloſophie — Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge — Zur Erläuterung ſind hiermit zu verbinden mehrere Aufſätze Schellings in der Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, in dem kritiſchen Journale der Philoſophie von Fichte und Niethammer, und in dem Neuen kritiſchen Journale der Philoſophie von Schelling und Hegel — Differenz des Fichteſchen und Schellingſchen Syſtems der Philoſophie in Beziehung auf Reinholds Beyträge, von Hegel; Jena 1801. Vgl. Schellings Lehre oder das Ganze der Philoſophie des abſoluten Nichts vorgeſtellt von Friedrich Köppen. Nebſt drey Briefen verwandten Inhalts von Friedr. Heinr. Jacobi; Hamburg. 1803.

§. 2258.

Während der Erſcheinung der philoſophiſchen Syſteme, zu denen Kant's kritiſche Philoſophie die Veranlaſſung gab, und während der Debatten darüber, genoß Friedrich Heinrich Jacobi, deſſen ich ſchon oben in der Geſchichte des Spinoziſtiſchen Syſtems erwähnt habe, das Vergnügen, ob er gleich in mancher Hinſicht

Gegner von allen war, doch von allen Urhebern derſelben geachtet, und ſelbſt enthuſiaſtiſch verehrt und bewundert zu werden. In den letztern Jahren iſt inzwiſchen auch er mit der Fichteſchen und Schellingiſchen Schule zerfallen, und von einzelnen Anhängern derſelben gemishandelt worden. Er hat es aber nicht an ſeiner Vertheidigung und an ihrer Züchtigung fehlen laſſen. Seine Philoſophie, die zugleich durch die mannichfaltige ſchöne und geſchmackvolle Form der Darſtellung und Einkleidung eigenthümliche Reize hat, iſt überhaupt eine Philoſophie des Nichtwiſſens, die ſich, indem ſie darthut, daß alle ſpeculativ demonſtrative philoſophiſche Syſteme zum Fatalismus führen, der ſich nicht mit der freyen vernünftigen Natur des Menſchen, mit Moralität und Religion verträgt, mit Glauben beſcheidet. Ich will noch einige Hauptzüge derſelben hier andeuten. Die Natur und ſelbſt der Menſch, ſofern er zur Natur gehört, drücken einen Mechanismus aus. Aber es gibt unverkennbar im Menſchen noch etwas Höheres, das über die durch die Naturgeſetze gebundene Vermögen deſſelben hinausgeht, die Vernunft, die Freyheit. Durch den Sinn und die Vernunft ſcheiden ſich im Menſchen eine ſichtbare und eine unſichtbare, eine ſinnliche

liche und eine vernünftige Welt. Das Daſeyn beyder läßt ſich ſo wenig beweiſen, wie ſich das Daſeyn von Sinn und Vernunft beweiſen läßt; denn Sinn und Vernunft ſind das Höchſte, das Höchſte kann nicht bewieſen werden, und mit Sinn und Vernunft ſind die ſinnliche und die vernünftige Welt zugleich gegeben. — Das Vorhandene überhaupt aber kann weder von der Natur, noch von dem vernünftigen Geiſte des Menſchen ausgegangen ſeyn; denn beyde, ſowohl die Natur als der menſchliche Geiſt, ſind endlich und bedingt; es muß alſo über die Natur und die Menſchen hinaus ein unendliches unbedingtes Princip (Gott) exiſtiren, das der Quell und Grund alles Vorhandnen iſt. — Die Freyheit des Menſchen iſt Perſönlichkeit, abſolute Individualität; denn eben darin beſteht ihr Weſen; der Mechanismus der Natur unterſcheidet ſich dadurch weſentlich von dem Menſchen, daß keine Perſönlichkeit bey den Gliedern deſſelben ſtatt findet. Was höher iſt, als die Natur und als die Perſönlichkeit des Menſchen, muß alſo auch ſelbſt die höchſte freye Perſönlichkeit ſeyn. Gott iſt Einer, iſt Perſon. Der Grund aller Weſen kann nicht unweſentlich, und der Grund aller Vernunft nicht

nicht Unvernunft ſeyn. Ein eigentlicher Beweis des Daſeyns Gottes iſt eben ſo wenig möglich, als ein Beweis des Daſeyns ſelbſt. Nur durch Zeugniße kann jenes erkant werden, und eine ſolche Gewißheit, die auf Zeugnißen beruht, heißt Glauben. Der Glaube an ein höchſtes Weſen iſt Religion.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Namen-

# Namen-Regiſter über den Inhalt der Geſchichte der Philoſophie.

Die römiſche Zahl zeigt den Band an, die deutſche die Seite.

## A.

Abälard V. 188-208. 248. Sein Leben 188-200. Streit mit Nominaliſten und Realiſten 187. 190 ff. Moral 200 ff.

Abbt VIII. 376.

Abubekr Ebn Tophail V. 58-65.

Abu Maſcher V. 46.

Achillinus (Alex.) VI. 234.

Addiſon VII. 348. 602 ff.

Adelgerus oder Adelherus V. 174 ff.

Adraſt von Aphrodiſias II. 283.

Aegidius Colonna V. 480-498. Lebensumſtände 480 ff. Ontologiſche Lehren 482-493. Princip der Individuation 483 f. Begrif des Seyns und Weſens 484. Weſen der Materie 487. Grade der Intenſion

489 f. Wirkung eines Dinges auf ſich ſelbſt 491. Begrif der Wahrheit 492. Rationale Pſychologie 494 ff. Rationale Theologie 496 f. Umfang der Metaphyſik VI. 41.
Aegidius Romanus, ſ. Aegidius Colonna.
Aegyptier I. 15 = 42. Abſtammung I. 19. Cultur 20. Epochen derſelben 22. Hieroglyphik 23 ff. Aelteſte Religion 26. ff. Götter 29 = 34. Oſiris und Iſis 27. 33. vergl. 165. Neitha 33. Thierdienſt 35. Seelenwanderungslehre 36 ff. Prieſtercaſte 39 ff.
Aeneas von Gaza IV, 510.
Aeneſidemus III. 292. 298. 304 ff. 329. 331. 347. 378.
Aeſchines I. 391.
Aeſop I. 185.
Agricola VI. 256 ff.
Agrippa III. 314 f.
Agrippa (Heinr. Corn.) von Nettesheim IV. 154. VI. 198 = 228. Sein Leben VI. 198 = 205. Magiſche Kräfte der Dinge 208 = 214. Sein Skepticismus, Beſchaffenheit desſelben 214 = 219. Beurtheilung der Aſtrologie 220, der Magie 221. der Alchemie 222. der Philoſophie 223 f. des weltl. und geiſtlichen Rechts 226 f. der Mathematik 227. der Geſchichte 228.
Ailly (Peter D'.) oder Petrus de Alliaco VI. 4 = 11. Lebensumſtände 4. 5. über die Gewißheit der Erkenntniß 6 ff. Ration. Theologie 8 = 11.
Akademiſche Philoſophie III. 260 = 28?. Aeltere Akademie 262 = 265. neuere 265 = 285. Unterſch. der leztern vom Pyrrhoniſmus 265 ff.
Anſehen der Akademie in Rom IV. 29 ff.
Akibha IV, 151.
Akron III. 307.
Alanus von Ryſſel (Alanus ab Inſulis) V. 255 = 258.
Alberich von Rheims V. 233.
Albert der Große V. 290 = 361. Sein Leben

ben 290 - 297. über die Natur der allgemeinen Begriffe 297 - 302. Ontologie 303 - 314. Ding an ſich, Subſtanz, Accidens 303 f. Begrif der Einheit 304. Nothwendige Prädicate des Dinges 305. Natur der Verhältnißbegriffe 307 ff. Zeit und Ewigkeit 309 f. Materie und Form 310 f. Qualitäten der Materie 312 f. Pſychologie 314 - 329 Weſen und Sitz der Seele 314 - 318. Leidender und thätiger Verſtand 318 f. Einheit der Seelen-Subſtanz 322 f. Grundkraft der Seele 325 f. Einfachheit der Seele 327. Verbindung mit dem Körper 328. Ueber Weltſchöpfung und Weltewigkeit 329. Nationale Theologie 330 - 361. Daſeyn Gottes 330 - 335. Eigenſchaften Gottes, Einfachheit. Unkörperlichkeit 335 f. Allmacht 341. Verſtand Gottes 342 - 347. Allwiſſenheit in Verbindung mit der menſchl. Freiheit 347 - 350. Freiheit Gottes 350 f. Begrif des göttl. Willens 352 f. Theodicäe 353 f. Emanations-Theorie 356 f. Allgegenwart Gottes 358 f.

Albricaner V. 233.

Alcidamas I. 357.

Alcinous IV. 252 - 262.

Alcuin V. 121 ff.

d'Alembert VIII. 320.

Alexander Aegäus II. 283.

Alexander von Aphrodiſias II. 283. 286; V. 72; VI. 23 240.

—— Auguſtinienſis V. 693.

—— von Hales V. 264 f.

—— Polyhiſtor I. 266.

Alexandriniſche Bibliothek, ihre Stiftung und Bereicherung IV. 197 f. lezte Schickſale IV. 198; V. 23 - 29. Muſeum IV. 192. 198 ff.

—— Philoſophie IV. 174 - 511. ihr Urſprung 188 - 211. Angebliche Urheber 212 - 219. Streit der

der Chriſten wider ſie 455 : 511.
Alexandriſten VI. 231.
Alexinus I. 397; II. 370.
Alfarabi V. 46 ff. 294.
Algazel V. 56 ff. 294.
Algerus V. 174 ff.
Alkendi V. 45 f.
Alkmäon von Kroton I. 246 f.
Al Mamun V. 33. 37. 38.
Al Manſor V. 31 32.
Almarich V. 259 ff.
Al Mohdi V. 33.
Alphonſus (Petrus) V. 173
Al Raſchid V. 33.
Al Walid V. 32.
Amauri V. 260.
Ambroſius IV. 465.
Ammonius Hermeä IV. 453.
—— Saccas IV. 213. 218. 284 ff.
Amphion I. 150.
Anaxagoras I. 206. 220. II, 499 558; III, 348. Lebens⸗Umſtände I. 209. Schüler 209. ſeine Kosmophyſik, Homoeomerien, Gottheit I. 210 : 217. vergl. II. 448. Pſychologie I. 217 f. vergl. II. 553. Skepſis 218 ff.
Anaxarch III. 288.
Anaximander I. 199 : 201. 206 II. 448.
Anaximenes I. 201 f. 206.
Andronikus von Rhodus II. 289; IV. 35.
Angelo Policiano VI. 131. 183.
Anniceris I. 418 f.
Anſelm von Canterbury V. 155 : 170. 248. Beweis für das Daſeyn Gottes 157 ff. Weſen und Eigenſchaften Gottes 161. 163. 169. Schöpfung 161 f. Dreieinigkeitslehre 163 f. moraliſche Vergeltung nach dem Tode 169.
Anſelm von Laon V. 192 : 195.
Antigonus Sochäus IV. 105
Antiochus III. 261. 284 f.
—— von Laodicea III. 298. 315.
Antipater aus Tarſus I. 451.
Antiphon II. 473.
Antiſthenes I. 403. 406; III. 416.
Anton von Mirandola VI. 41.
Antonin IV. 56 ff.

Apol=

Apollonius von Tyana IV. 237 = 247.
Aporetiker III. 297.
Apulejus (Lucius) IV. 230 = 234.
Aquaviva VI. 468.
Aquino (Thomas von) ſ. Thomas.
Araber V. 3 = 100. Aelteſte Culturgeſchichte 10 = 19. Geiſt ihrer Religion 22 f. Entſtehung der gelehrten Cultur unter ihnen 29 ff. Ueberſetzung griechiſcher Schriften 31 = 43. Fortſchritte in der Philoſophie 43 ff. 76. Philoſophiſche Parteien 76. Secte der Redenden 77 = 84. Secte Aſſarjah 84. Secte Muetgali 85.
Arceſilaus III. 261. 268 = 274.
Archangelus de Burgonovo IV. 154.
Archedemus III. 416.
Archelaus I. 206. 221 ff. II. 553.
Archytas II. 22.
d'Argens VIII. 318 = 320.
Argyropulus (Joh.) VI. 131. 143.
Ariſtarch III. 367 f.
Ariſtippus I. 413 = 418.
Ariſto Chius III. 261. 284 f. 414.
— Julietes II. 283; III. 255.
Ariſtobul IV. 139 ff.
Ariſtokles II. 370.
Ariſtoteles II. 276 = III. 248. Sein Genie, äuſſere Verhältniſſe ꝛc II. 294 = 299. Leben 299 = 313. Charakter 313 f. Unterſchied der akroamatiſchen und exoteriſchen Lehrart und Schriften II. 342 = 351. Begrif und Eintheilung der Philoſophie 355 = 366. ſeine Kritik älterer Syſteme 366 = 374 (Beiſpiele dieſer Kritik I. 217. 349; II. 254. 392. 444 = 461. 449 ff. 520. 552 = 559. 561. 563; III. 22. 23. 26. 186 ff. 193). Kritik des Erkentnißvermögens II. 375 = 407. Theorie der Sinlichkeit II. 378 = 386. Einbildungskraft 386 ff. Denkkraft: leidender Verſtand 389 = 394. thätiger Verſtand 394 = 399. Begehrungsvermögen 400 ff. Logik II. 407 = 441. Katego

tegorien 409 = 417. vergl. I. 248. logiſche Grundſätze 417=420. philoſophiſche Sprachlehre 420 f. — Analytik 422 = 429. Topik 429=436. Sophiſtik 435 ff. Theoretiſche Philoſophie II. 441 = 575. Phyſik II. 443=530. Widerlegung des Syſtems der Eleatiker 444 ff. des Anaxagoras 448. der Pythagoreer 449 = 453. des Plato 453 ff. der ſpätern Pythagoreer 458 ff. Eignes Syſtem des Ariſtoteles 461=530. Naturprincipien 461 = 473. Begrif der Natur 473 ff. wirkende Urſachen und Endurſachen 475 ff. Zweckmäßigkeit der Natur 477 = 481. Nothwendigkeit 481 f. Theorie der Bewegung 482=530. Begriff der Bewegung, Entelechie 482 = 489. Begrif des Unendlichen 489 = 495. Raum 495=498. das Leere 499=502. Zeit 503=506. Allgemeine Geſetze der Bewegung 507=521. Theorie des Himmels 511=517. 526 ff. Oberſte Urſache der Bewegung 522=530. vergl. III. 321. Metaphyſik II. 531=548. Ontologie 532 = 541. rationale Theologie 542=548. Pſychologie II. 548 = 575. Begriffe vom Seelenweſen überhaupt 548=559. Vermögen der Ernährung 560 ff. der Empfindung 562 ff. Sinne 562=566. Natur des Lichts 562 f. des Schalls 565. Gedächtniß 567. (Einbildungskraft II. 386 ff.) Schlaf und Wachen 569 ff. Denkkraft 571 ff. vergl. 389 = 399. Dauer der Seele 573 ff. — Praktiſche Philoſophie III. 3 = 236. Eintheilung derſelben 3=7. Ethik III. 7=166. Theorie des Begehrungsvermögens 7=12. vergl. II. 400 ff. Freiheit III. 12 = 20. höchſtes Gut 20 = 27. Tugend 28=43. Einzelne Tugenden; Tapfer=

ferkeit 44 f. (Selbſtmord 45.) Mäßigkeit 46. Liberalität 48 ff. Prachtfreigebigkeit 51. Großmuth 52 ff. Ehrliebe 54. Sanftmuth 55. Geſellſchaftliche Tugenden 56 ff. Gerechtigkeit 58 = 79. Recht 59 ff. häusliches 62 ff. bürgerliches 63. 66. Freundſchaft 79 = 112. über Vergnügen und Glückſeligkeit 112 = 132. Affecten 133 = 146. Charakter der verſchiedenen Alter und Stände 146 = 150. Erkentnißquelle der Tugend 150 = 162. Nothwendigkeit einer Politik 162 = 166. Politik III. 166 = 225. Urſprung der Geſellſchaft 171. Princip des Geſellſchaftsrechts 172. Sclaverey 173 ff. Urſprung des Staats 176 f. Allgemeines Staatsrecht 177 f. Kritik wirklicher und projektirter Staatsverfaſſungen 175 = 193. (vergl. VIII. 354). Beſte Staatsverfaſſung 193 = 212. Arten der Staatsverfaſſung 195 ff. vgl. III. 95. Mittel, Revolutionen vorzubeugen 213 = 225. Oekonomik III. 225 = 228. Chrematiſtik 228 = 236. Verdienſte des Ariſtoteles III. 237 = 248. Wiederbekantwerdung ſeiner Schriften V. 243.
Ariſtoteles der jüngere II. 283. 312.
Ariſtoteliker im 16ten Jahrhund. VI. 229 = 253. Ihr Streit mit den Platonikern 229. Averrhoiſten, Alexandriſten 231.
Ariſtoxenus III 252.
Arnaud VI. 625. 665 ff.
Arnulph V. 182.
Aſklepiades III. 335 = 394
Aſklepius von Tralles II. 283.
Aſpaſius II. 283.
Aſtrüc VIII. 318.
Athenodor II. 283. IV. 46.
Atomiſten I. 324 = 336.
Atticus IV. 36.
Auguſtin IV. 462 = 503. Lebensgeſchichte 462 = 466. Theologie: Daſeyn, Eigenſchaften, Natur Gottes 467 = 475.

475. Dreieinigkeits⸗lehre 475 ff. Schö⸗pfungslehre 477 f. Widerlegung der Emanations⸗Theorie 478 f. der Lehre von der Ewigkeit der Welt 480 ff. Theodicäe 483⸗488. Freiheit des Willens 489. Vorſehung 489 f. Beſtreitung der Aſtro⸗logie 490 f. Pſycho⸗logie 492⸗503. Ein⸗fachheit der Seele 492⸗496. Einthei⸗lung der Seelenkräf⸗te 496 f. innerer Sinn 498. Gedächt⸗niß 498 f. Natur des Schmerzes 500 f. Unſterblichkeit 502 f.

Auguſtinus Niphus VI. 237.

Auguſtus IV. 44.

Aureolus V. 695.

Avempace V. 294.

Averrhoes V. 65⸗74. Sein Leben 65⸗68. über die Bewegung der Welt 70. Vor⸗ſehungslehre 71 f. Theorie vom Ver⸗ſtande 72. 74. 319. vergl. II. 369. Be⸗grif der Einheit V. 687. Object der Me⸗taphyſik VI. 39. Un⸗ſterblichkeit der Seele VI. 230.

Averrhoiſten VI. 231. 416 f.

Avicebron V. 294.

Avicenna V. 48⸗56. 319 687.

B.

Baco (Franz) von Ve⸗rulam VI. 493⸗520. ſein Leben 494⸗498. 675. Entwurf einer Verbeſſerung der Phi⸗loſophie 499 ff. Ein⸗theilung der Wiſſen⸗ſchaften 502⸗506. Philoſophiſche Me⸗thode 506⸗516. Kri⸗tik der Teleologie 509⸗513. 516 f. der ge⸗heimen Wiſſenſchaf⸗ten 518 ff.

Baco (Roger) VI. 87⸗93.

Balzac VI. 431.

Barbarus (Hermolaus) VI. 132.

Bardeſanes IV. 90.

Bardili VIII. 827⸗834. was reines Denken ſey 828. angewende⸗tes Denken 830. Ma⸗terie, ein Poſtulat 830. Grundſätze der Einſtimmung und des Widerſpruchs 831. Denken und Materie ſind nothwendige Cor⸗

relata, — worauf ſich das gründe? 832. Beurtheilung dieſer Sätze 833 f.
Barlaam VI. 125 f.
Bartholomäus Bellatus V. 500.
Baſedow (Joh. Bernh.) VIII. 424-450. Lebensumſtände und Charakter 424 ff. ſeine ſpeculativen Unterſuchungen 426-431. Begrif der Wahrheit 428. Werth der Analogie 428 f. Widerlegung der Monadenlehre 429 f. Axiome für den Beweis vom Daſeyn Gottes 430. Seine pädagogiſchen Grundſätze 431-434. Fehler der damals gangbaren Erziehungsmethode in phyſiſcher Hinſicht und B's Neuerungen 434-439. ſeine Aenderung der Methode in Bildung des Verſtandes ꝛc. 439-447. Bemerkungen über ſeine Meinungen und Lehrart 447-450.
Baſilides IV. 90.
Batteux VIII. 365.
Baumeiſter (Fr. Chr.) VII. 106. 108.
Baumgarten (Alexand. Gottl.) VII. 286-298. Vertheidigung der präſtabilirten Harmonie 286 ff. Satz vom zureichenden Grunde 290. Aeſthetik 291 ff. Praktiſche Philoſophie 295 ff.
Bayle (Fr.) VI. 591.
Bayle (Peter) VI. 769-785. Lebensgeſchichte 769-779. Charakter und Verdienſte 779-785.
Beattie (James) VII. 449-453.
Beck (J. S.) VIII. 713 f.
Beckmann (Nic.) VI. 717.
Beda Venerabilis V. 120 f.
Bekker (Balthaſ.) VI. 761-768; VII. 161.
Benevieni VI. 186.
Berigardus (Cl.) VI. 415. 418-422. 424.
Berkeley (G.) VII. 347-365. Lebensumſtände 347-352. ſein idealiſtiſches Syſtem 352-362.
Bernardinus Tomitanus VI. 284.
Bernhard von Chartres V. 232.

Bernier VI. 620.
Beroſus I. 57 ff Lebensumſtände 57. Koſmogenie 59.
Beſſarion VI. 141-148.
Bias I. 182. 184.
Bilfinger (G. Bernh.) VII. 101 f.
Bion Boryſthenites I, 421. 423.
Boccacio (Joh.) VI. 122 f. 128 f.
Bodinus (Joh.) VI. 460-465.
Böhm (Jac.) VI. 299-303.
Boethius IV. 508 ff.
La Boetie VI. 448-453; VIII. 353.
Bolingbroke VII. 602-609. Grenzen der menſchl. Erkenntniß 604 f. Beweis für das Daſeyn Gottes 607. Verachtung der Metaphyſik 607. Urſprung des Monotheismus 609. Gültigkeit der Autorität in der Religion 609.
Bonaventura V. 361-389 ſein Leben 361 f. Ueber die Arten der Erleuchtung 363-366. praktiſcher Myſticismus 367-378. Princip der Individuation, Materie und Form 379 f. Gründe wider die Ewigkeit der Welt 381 f. wider die Exiſtenz einer Weltſeele 383. wider die Emanation der Seelen aus Gott 384. Freiheit des Willens 385 f. Unſterblichkeit der Seele 387 f.
Bonetus (Nicol.) V. 508.
Bonnet. (Carl) VIII. 256-318 Lebensumſtände 256. Pſychologie 257-271. 286 ff. Urſprung der Vorſtellungen 257 f. Mechanismus der ſinl. Eindrücke 261. 264. Thätigkeit der Seele 261 f. Aufmerkſamkeit 262. Imagination, Gedächtniß 263 ff. Vorurtheile 267. über Willen und Freiheit 267-271. Grund gegen die Materialität der Seele 271. über Hypotheſen 272 f. phyſiologiſche Unterſuchungen 273-285. über dieErzeugung ꝛc. 275 f. Präexiſtenz organiſirter Keime

278 ff. Einſchachtelungshypotheſe 284 f. über Ideen-Verbindung 286. Sitz der Seele 288 f. über die Seelen der Thiere 290 f. Perfectibilität des Thiers und wahrſcheinl. Fortdauer der Thierſeelen. 291 ff. Hypotheſen über ihren künftigen Zuſtand 295 ff. ob die Pflanzen beſeelt ſind? 299 f. Fortdauer und Vervollkommnung der Pflanzenſeelen 300. 302 f. über die Revolutionen der Erde, ihre jedesmalige Bevölkerung ꝛc. 305 - 309. moraliſche Betrachtungen 309 - 316. über die Unſterblichkeit 313 f. Bemerkungen über B.s Meinungen 316. 318.
Bontekoe (Corn.) VI. 754.
Boulainvilliers VI. 750 f.
Bouterwek (Fr.) VIII. 782 - 827. Zweck der Apodiktik 783 f. Eintheilung derſelben 784. logiſche Apodiktik 785. Das: Ich denke, ſezt ein Etwas voraus 786 f. transſcendentale Apodiktik 788 - 797. Grundſatz - Princip 788. Idee des Abſoluten — Gefühl der Ueberzeugung 790 ff. ob das Abſolute als conſtitutives Real-Princip gelten könne? 793. abſolutes Erkentniß-Vermögen 794. abſolute Reflexion, — ihre theoretiſche Unerklärlichkeit ꝛc. 796 f. Praktiſche Apodiktik 801-818. Wiſſen — Wollen 801 f. praktiſche Realität des Individuums 804. Anerkennung der Individualität als Quelle des Begrifs der Kraft 804. Vorſtellungsvermögen 805 ff. Verſchiedenheit der thieriſchen Natur von der menſchlichen 808. Freiheit — Freiheit des Willens, — Freiheit der Handlung 809 ff. Moralität 812 ff. Sittengeſez 813. Anwendung deſſelben 815 f. die moraliſche Weltordnung als

als Ziel der vernünf=
tigen Beſtrebung
816 f. Grund der
Ueberzeugung von der
Unſterblichkeit 820.
über die Welt 823 ff.
Unmöglichkeit einer
Kosmologie 825. —
Idee der Gottheit 825.
Beurtheilung dieſes
Syſtems 797 = 801.
Bramhall, ſein Streit
mit Hobbes VI. 677.
Breithaupt VII. 27.
Bruno (Giordano) VI.
372 = 405. ſein Leben
372 = 376. Charakter
377 ff. Pantheismus
382 ff. 397. über die
Beſtimmung des
Menſchen 384 f. Un=
ermeßlichkeit der Welt
386 = 389. Raum 386.
Kosmophyſiſche und
aſtronomiſche Mei=
nungen 389 = 397.
Seelenlehre 394 f.
Theorie vom Urprin=
cip, in Zahlbegrif=
fen dargeſtellt 398 f.
unter dem Begrif des
Kleinſten 399. —
War Bruno ein Athe=
iſt? 401 ff.
Brutus IV. 36.
la Brüyere VI 431.
Bryant (Jac.) Streit
mit Prieſtley VII.
559 = 563.
Buddeus (Joh. Franz)
VII. 27; 155 = 192.
Lebensumſtände 155.
Charakter ſeiner Phi=
loſophie 156 ff. Na=
turlehre 159. Pneu=
matologie 160 ff. ra=
tionale Theologie 162.
praktiſche Philoſo=
phie 165. Natur des
Willens 168 = 172.
Quellen der Thorhei=
ten und Laſter 172 ff.
Mittel zur Beſſerung
des Willens 176 ff.
Naturrecht 180 ff.
Politik 183 = 192.
Bungey (Thom.) VI.
90.
Buridan (Joh.) V. 680=
687. Lebensumſtän=
de 680. von der Frei=
heit 681 = 686. Ob=
jekt der Metaphyſik
VI. 39.
Burlamaqui (Joh. Jac.)
VIII. 350.
Burleigh Walter) Gu=
alterus Burlaeus V.
669 = 680. — vom
Ganzen und ſeinen
Theilen 670 f. Rea=
lität der Veränderung
671 ff. der Puncte,
Linien

Linien und Flächen 673. unendl. Theilbarkeit der Körper 674 = 677. Realität des Allgemeinen 677. Ewigkeit der Welt 679.

C.

Cabbaliſtiſche Philoſophie IV. 146 = 173. ihre Entſtehung 146 = 154. Emanationsſyſtem und Schöpfungslehre 156 = 161. Vier Welten 161 = 165. Dämonologie 166. Seelenlehre 167. Anhänger der Cabbaliſtik im 15ten Jahrhund. VI. 159 = 224. und VI. 293 = 315.

Campanella (Thom.) VI. 329 = 360. Lebens-Umſtände 329 = 331. ſeine Eintheilung der Philoſophie 332 f. Vertheidigung des Dogmatismus 334 = 348. Theorie des Empfindungsvermögens 342 ff. Begriff der Metaphyſik 350. Nothwendigkeit derſelben 350 f. Primalitäten, Ontologie 351 ff. Theologie 353 f. Kosmologie 354 f. Pneumatologie 355. Pſychologie 355. practiſche Philoſophie. Religion 356 f.

Caracalla, ſeine Grauſamkeit gegen die Ariſtoteliker IV. 192. 197.

Cardanus (Hieron.) VI. 360 = 372.

Carl der Große V. 119. ſeine literariſchen Inſtitute 122, und der Verfall derſelben 124.

Carpov VII. 104.

Carfled VII. 22.

Cartes (René des) VI. 534 = 586. ſein Leben 535 = 541. 677. Verdienſte 541 ff. Grund-Regeln ſeiner philoſophiſchen Methode 544 f. Hauptſätze ſeiner Philoſophie 547 = 553. Lebensprincip, Mechanismus der Thiere 553 = 559. Seelenprincip, Eintheilung der Ideen 559 f. Theorie der ſinlichen Wahrnehmung 561. Ideen-Aſſociation 561. Verhältniß der Seele zum Körper, Hypotheſe einer Aſſiſtenz Gottes 562 f. (vergl. 551.)

551.) Freiheit, Möglichkeit des Irthums 563 f. Wirkung des Körpers auf die Seele; Lebensgeiſter 565 f. Denkkraft, Thätigkeiten, Paſſionen der Seele 566 ff. Sitz der Seele 568 vergl. 557.) Wirkung der Seele auf den Körper 569. Wille, Stärke und Schwäche der Seele 570 f. Paſſionen 572 - 579. practiſche Grundſätze in ſeinem Skepticismus 579 ff. — Kritik ſeines Syſtems 583 f. Folgen desſelben 585 f. Streitigkeiten über ſeine Philoſophie 586 ff. Verbreitung und Schickſale des Carteſianismus 589 Des Cartes Streit mit Gaſſendi VI. 618.
Cäſalpinus VI. 415 ff. 423.
Caſſiodor IV. 510.
Caſſius IV. 36.
Catilinet VI. 199.
Cato der Aeltere IV. 19. 23. 27.
— der Jüngere IV. 36.
Cavalcante, (Guido) VI. 121.
Cebes I. 391.
Celten. — Beſtimmung, wer darunter verſtanden wird I. 113. ihre Religion I. 114. Druiden 115.
Cephiſodor II. 370.
Cerdo IV. 91.
Chaldäer I. 57 - 60. Sternkunde, Sternanbetung, Sterndeutung 58
Charleton (Walter) VI. 621.
Charron VI. 436 - 448. Lebensumſtände 436 f. ſein Skepticismus 440 f. ſein Urtheil über poſitive Religion 442 ff. ſeine Vorſtellung von der wahren Religion 447 f.
Chäremon IV. 46.
Cheſterfield VII. 602 f.
Chilon I. 182.
Chriſtenthum — Einfluß desſelben auf Philoſophie IV. 267 ff. 456 - 462. 507 f.
Chryſippus I. 450. 454. 458; III. 281 ff. 409; IV. 65.
Chryſipp. von Cnidus II. 312.

Chry-

Chryſoloras (Johann) VI. 130.
— (Manuel) VI. 127.
Cicero (M. Tullius) IV. 31 = 34; 37 = 42
Claproth (J. Ch.) VII. 318.
Clarke (Sam.) ſein Streit mit Leibnitz VI. 932 ff. ſeine rationale Theologie VI. 1001 ff. Moralſyſtem VII. 633 = 638.
Claudius, Kaiſer, Muſeum Claudium IV. 199
Clemens VII. Pabſt, VI. 115. 454.
Clemens VIII. Pabſt VI. 459.
Clemens von Alexandria IV. 267 ff.
Clerſelier (Cl.) VI 590.
von Cocceji VII. 22.
Colonna (Aegidius) ſiehe Aegidius Colonna.
Colotes IV. 194.
de Condillac VIII. 15 = 34. über den Urſprung der menſchl. Erkentniß 18 = 22. über die Freiheit 23 f. Seelenfähigkeiten der Thiere; Vorzüge des Menſchen 25 = 34. — Beurtheilung ſeiner Philoſ. 52.
Confucius I. 108.
Conſtantin von Carthago V. 146.
— der Große. Folgen der Verlegung ſeiner Reſidenz für die Wiſſenſchaften IV. 505 f. V. 104 ff.
Contarenus VI. 237.
Cornutus IV. 46.
Cosmus, der Aeltere, von Medices VI 115. 128. 131. 134. 148 f.
Cotta IV. 36.
Coward (W.) VI. 759.
Cramer (Joh. Ulr.) VI. 105.
Creatianer VI 760.
Cremoninus VI. 415. 417 ff.
Creuz (Fr. Caſ. Freiherr von) VII. 319. über die Natur der Seele 319 f. Bewußtſeyn, Vorſtellung 320 f.
Crouſaz (J. P. de) VII. 219 = 269 Inhalt ſeiner Logik 210 ff. ſeine Kritik der Wolfiſchen Logik 221 ff. Bemerkungen über den Pyrrhonismus 222. Quellen deſſelben 224 f. Mittel dagegen 227. Kritik des ältern Skepticismus 228. des Bayleſchen 229 = 238.

über Immaterialität der Seele 233. Freiheit 234 f. Vorſehung 235 Wohlthätigkeit der Religion für die Staten 236 f. Gründe gegen Leibnitzens präſtabilirte Harmonie 239 ff. für die Immaterialität der Seele 242 ff. Freiheit 246 - 253 f. Unſterblichkeit 254 ff. Theorie des Schönen 258 - 264. Pädagogik 266 ff.

Cruſius (Chr. Aug.) VII. 270 - 286. Begrif und Eintheilung der Philoſophie 271. Logik 272 ff. höchſtes logiſches Princip 273 f. demonſtrative Gewißheit 274 f. Metaphyſik. Ontologie 275 - 278. Cauſalität 276. Raum und Zeit 279 ff. Rationale Theologie 278 ff. Kosmologie 280 ff. Pſychologie: Seelenkräfte 282 ff. Unſterblichkeit 284. gegenſeitiger Einfluß der Seele und des Körpers 284 f.

Cudworth (Ralph.) VI. 788 - 789 - 824. Lebensgeſchichte 789 f. Merkwürdige Philoſopheme: — Einheit Gottes 796 - 800. Theorie der ſinlichen Wahrnehmung und der Erkenntniß; Ideen a priori 800 ff. Vergleichung dieſer Theorie mit der Kantiſchen 803-815.) Praktiſche Philoſophie 815-824.

Cuper (Fr.) VI. 752.

Cyniker I. 403 - 411. in Alexandrien IV. 194.

Cyrenaiker I. 413-423. in Alexandrien IV. 194.

Cythenas III. 299. 307.

## D.

Damaſcius IV. 454. vergl. II. 285.

Damian (Peter) V. 153 ff.

Damophanes III. 261.

Daniel IV. 96.

Dante Alighieri VI. 121.

Darjes (Joach. Ge.) VII. 312 - 318. Logik und Pſychologie 313 f. Metaphyſik. Satz vom Grunde 314 f. gleichgültige Freiheit 315 f. Beſtreitung des Optimis-

mismus 315. einfache Subſtanzen 315 f. Naturrecht, Moral, Politik 316 ff.
David de Dinanto V. 259 ff.
David (R.) V. 294.
Demarat II. 312.
Demetrius der Lacedämonier III. 378
—— Phalereus III. 252 f. IV. 192.
Demochares II. 370.
Demodokus I. 150.
Demokritus I. 330-336 Lebensumſtände 332. Atomenlehre 330 f. vergl. II. 447 f. 553) Pſychologiſche und logiſche Lehren 333-335. (vergl. II 553.) Götterlehre 335 f. (vergl. III. 320.) Lehre von der Bewegung III. 348. Erklärung des Begrifs der Zeit III. 370.
Demophilus II. 311.
Derham (Wilh.) VI. 1004.
Dexippus IV. 439. (vergl. II. 284).
Diagoras von Melos I. 386; III. 322.
Dicäarch III. 252 f.
Diderot VIII. 320 ff.
Dinanto (David de) V. 259 ff.
Diodor, der Peripatetiker III. 255.
Diodorus Kronus I. 397 f. III. 269. 335. 348. 355 ff. 401.; IV. 191.
Diogenes von Apollonia I. 206. 211. 213.
—— von Babylon I. 451; II. 550; III. 275; IV. 18.
—— von Sinope I. 406-409.
Dionyſidor I. 357.
Dionys der Areopagit IV. 510 f.
—— von Milet IV. 197.
Dioskorides von Cypern III. 298.
Dodwell (H.) VI. 759.
Dominicus aus Flandern VI 11-24 über den Stoff der Metaphyſ. 12 ff. Umfang des Begriffes Ding 14 ff. Verſchiedenheit und Mehrheit 16 f. Gattungen der Verſchiedenheit 17 ff. Relationen 20 f. Unterſchied des Dinges von ſeinem Weſen 22 f. Weſen des Accidens 23 f.
Drakon I. 174.
Druiden I. 115.
Dryſo III. 288.

Duns (Joh.) Scotus V. 498 - 542. Lebensumſtände 498 ff. Ontologie 500-515. Begrif des Dinges 500 ff. Verhältniß der Dinge 503 ff. Grade der Intenſion 506. Princip der Individualität 506-510. Weſen der Materie 511 ff. ihre unendliche Theilbarkeit 513 ff. Ration. Pſychologie 516-531. Einfachheit der Seele und Verſchiedenheit der Seelenvermögen 516 ff. Erkenntniß, Begriffe 518 ff. Möglichkeit der Erkenntniß der Wahrheit 520 - 527. Möglichkeit der Selbſtbeſtimmung des Willens 527 f. Einfachheit der Geſchöpfe 528 ff. Einfluß der Geſtirne 530 f. Rationale Theologie 531-542. Daſeyn Gottes 532 f. Eigenſchaften Gottes 533-540. Schöpfung der Welt 540 ff.

Dürand (Wilh.) V. 595- 635. Ontologie 597 - 609. Gedankending 597 f. Unterſchied des Dinges und ſeiner Verhältniſſe 599 f. Grade der Intenſion 600-603. Unterſchied des Abſtrakten und Concreten 603 ff. Weltewigkeit 606 f. Princip der Individuation 609. Ration. Pſychologie 609 - 619. Verſchiedenheit der Seelenvermögen vom Weſen der Seele 610 ff. Einerleiheit der Seelenvermögen unter ſich 612 f. Freiheit des Willens 614-617. Ungleichheit der menſchlichen Seelen 617 ff. Rationale Theologie 619-635. Daſeyn Gottes 619 ff. Einzigkeit Gottes 621 f. Göttlicher Verſtand 622-625. Weltſchöpfung 625 f. Theorie des Uebels in der Welt 628- 635.

## E.

Eberhard (Joh. Aug.) VIII. 395 - 403. ſeine Theorie des Denkens und Empfindens 395-

401. über Wahrheit und Irthum 401 ff.
Ebert VIII. 376.
Eginhart V. 123.
Ekdemus III. 261.
Eklecticismus in Griechenland IV. 183-188. in Alexandrien 188. ſ. Alexandriniſche Philoſophie.
Eleatiker I. 280-307. vergl. III. 348. Veranlaſſung ihrer Philoſopheme I. 280-282.
Eliſche Schule I. 402.
Empedokles I. 308-316. II. 448. 518. 554. 561; III. 348.
Empiriker III. 307.
Ennius IV. 16
Ephektiker III. 297.
Epicharmus I. 228.
Epiktet IV. 46. 49.
Epikur I. 425-443. ſein Leben und Charakter 428 f. Kanonik 426-428. Lehren von der Welt 430-434. von Gott 434-437. von der Seele 437 ff. Moral 439 ff. Indeterminismus 442 f. Ueber verſchiedene ſeiner Lehren vergl. III. 321. 322-328. 331. 347. 348. 370. 378.
Epikureer I. 443 f. in Rom IV. 23 f. in Alexandrien IV. 194.
Eraſiſtratus II. 312; IV. 291.
Eretriſche Schule I. 402.
Erigena (Joh. Scotus) V. 123. 136. Lebensumſtände 125 ff. über das Weſen der Dinge 129 f. über Raum und Zeit 130 ff. Verhältniß der Dinge zur Gottheit, Schöpfung ꝛc. 132 ff.
Eriſtiſche Partey I. 396.
Erneſti (Joh. Aug.) VII. 107. 108.
Esdras IV. 150.
Eſſener IV. 106.
Etartoſi V. 57.
Eubulides I. 397; II. 170.
Eubulus III. 298.
Eudemus von Cypern III. 252.
—— von Rhodus III. 252. II. 283.
Eudoxus III. 115 ff.
Euhemerus I. 421. 423; III. 322.
Euklides von Megara I. 395-399.
Eulalius IV. 454.
Euphradas (Themiſt.) II. 284.
Euphräus II. 28.

Euphranor III. 298.
Eurylochus III. 298.
Eurymedon II. 34.
Euſtratius II. 289.
Euthydem I. 357.
Euxenus IV. 240.
Evenus I. 357.
Ezechiel IV. 96. 97.

F.

Faber (Jac.) VI. 261.
Faventinus (Fr. Ant.) VI. 186.
Feder (Joh. Ge. Heinr.) VIII. 411-417.
Ferguſon (Adam) VII. 630. 669-679. Geſetze des Verſtandes 670 f. Geſetze des Willens. Geſetz der Selbſterhaltung 671. Geſ. der Geſellſchaft 671 f. Geſetz der Schätzung 672 f. Rechtſchaffenheit 673 Moraliſche Billigung 673 f. Immaterialität der Seele. Unſterblichkeit 675. Daſeyn und Eigenſchaften Gottes 675 f. Rechtslehre 677 Tugendlehre 677 ff.
du Fertre VI. 625.
Fichte (Joh. Gottlieb) VIII 715-777 Philoſophie, als eine Wiſſenſchaftslehre 715 f. die Wiſſenſchaftslehre beruht auf ſich ſelbſt 717 f. Im menſchlichen Wiſſen iſt ein Syſtem 719. der Grundſatz der Wiſſenſchaftslehre iſt erſchöpfend 719. Unterſchied der Wiſſenſchaftslehre von den beſondern Disciplinen 722 ff. Allgemeiner Inhalt der W. Lehre 726 f. Grundſätze 729 f. Ich, Nichtich — Merkmal der Theilbarkeit im Ich 729 ff. abſolutes Ich — theilbares Ich 732. dritter Grundſatz 733. Beziehungsgrund — Unterſcheidungsgrund — 734 f. Herleitung derſelben aus dem Principe der W. L. 736. Auflöſung des Princips der W. L. in antithetiſche Sätze 737. das Vorſtellen der Auſſendinge iſt eine Handlungsart des Ich 739. Wechſelwirkung des Ich und Nichtich 741. Verſchiedenheit der W. L. vom Idealismus und Realismus 743 f.

743 f. Theorie des Vorſtellungsvermögens 745 ff. Geſchäft d. Einbildungskraft hiebei 746. Art der Thätigkeit des Ich beim Anſchauen 747. Verſtand 748. Urtheilskraft 751. ihr Verhältniß zum Verſtande 751 f. Aufloſung der Antinomieen der Vern. 753 ff. Praktiſche Wiſſenſch. Lehre 761 ff. das abſolute Ich verhält ſich zum intelligenten Ich, wie die Urſache zur Wirkung 762 ff. Urſprung eines Nichtich durch den Trieb des Ich zur Thätigkeit 764 ff. Einwürfe hiergegen 767 ff. Begriff der Pflicht 769. moraliſche Weltordnung 769. Gottheit 769. ob Fichte's Vorſtellung von Gott Atheismus ſey 770 f. Gründe gegen dieſe Vorſtellungsart 772 f Allgemeine Einwürfe gegen die Wiſſenſchaftslehre 774-777.

Ficinus (Marſilius) VI. 148-159. ſein Leben und Charakter 148-151.

Filmer (Rob.) VII. 721.

Fludd (Rob.) VI. 303-307.

Fo I. 101. 107.

de la Forga VI. 652.

Foucher VI. 492. 625.

Franke VII. 27.

Franciscus de Mayronis (Franciscus Maro) V. 553 - 570. Lebensumſtände 553. Princip alles Wiſſens 554 f. Anwendung des Begriffs vom Dinge auf die Gottheit 555 f. Begrif der Realität 557 f. Unterſchiede der Dinge 558 f. Relation 560 ff. zufällige Exiſtenz des Allgemeinen 563 f. Gewißheit der Erkentniß 565. Eigenſchaften Gottes 566 - 570.

Friedrich II, König von Preuſſen VIII. 374.

Froben (J. N.) VII. 108.

## G.

Gale (Theoph.) VI. 788.

—— (Thom.) VI. 788.

Galenus (Claud.) IV. 287 - 293.

Garaſſe VI. 439.

Gärt-

Gärtner VIII. 376.
Gaſſendi (Peter) VI. 608-622. Lebensumſtände 608 f. 676. Kentniſſe und Charakter 610 f. Apologie des Epikur. 612-616. Berichtigung der Philoſophie deſſelben 616 f. Streit mit Carteſius 618 ff. mit Morin 620.
Gataker (Thom.) VI. 292.
Gauslin V. 232.
Gay VII. 684.
Gaza (Theodor.) VI. 143. 232.
Gellert VIII. 376
Gemiſtus (Georg) Pletho VI. 138 ff.
Gennadius (Ge. Scholarius) VI. 232 ff.
Georgius Aneponymus II. 287.
Georg-Scholarius Gennadius VI. 232 ff.
Georg von Trapezunt VI. 144. 232 f.
Georg Venetus (Franz) VI. 194-197.
Gerbert V. 143 ff. 229.
Geulincx (Arnold) VI. 704 ff.
Gieſeke VIII. 376.
Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus) V. 216 ff. 233.
Gilbert von Poitou V. 232.
Glaſey (A. F.) VII. 210 f.
Glanwill VI. 605-608.
Glykon III. 255.
Gnomiker I. 158.
Gnoſticismus IV. 89. 92 ff.
Goethals (Heinrich) ſ. Heinrich von Gent.
Gorgias I. 345. 350-356.
Gottfried V. 233.
Gottſched (J. Chr.) VII. 106. 108.
Graham (Catharina Macaulay) VII. 710-713.
Gregorius der Große V. 116.
Grew VIII. 229.
Griechen I. 134 - III. 448. Vervollkomnung der Philoſophie durch dieſelben I. 134-140. Epochen ihrer Philoſophie I. 140 f. Mythologie als älteſte Philoſophie I. 144-167. Falſche Begriffe davon 144 f. richtige Behandlungsart 146. Allgemeiner Charakter 152 f. Mythiſche Götterſyſteme 153-167. Orgien 164. Myſterien in

in Samothrace 163. eleuſiniſche 165. Vorſtellungen vom Zuſtande nach dem Tode 165 ff. — Gnomiker und Geſetzgeber I. 168-185 allgemeiner Charakter ihrer Geſetze 175-179. richtige Schätzung ihrer Verdienſte 179 f. Sieben Weiſe 181-185. Philoſophiſche Syſteme I. 185-III. 448. Philoſophiſcher Synkretismus in Griechenland IV. 183-188. Zeitalter der Ptolemäer IV. 188-200.

Grotius (Hugo) VI. 705-715. Lebensumſtände 705-709. über das Daſeyn eines Naturrechts 711 f. Eintheilung alles Rechts 712 ff. Vorzüge und Mängel ſeines Völkerrechts 714 f.

Guido Cavalcante VI. 121.

Gundling (N. H.) VII. 192-210. Lebensumſtände 192 ff. — von den Grenzen der menſchl. Erkentniß 194 ff. Merkmal des Wahren 195. Ethik 196 ff. Naturrecht 198 ff. Unterſchied deſſelben von der Ethik 198 f. falſche Eintheilungen der Rechte 200. Princip des Naturrechts 200. Recht gegen Beleidiger im Naturſtande und im Staate 202 f. Grund der Verbindlichkeit der Verträge 204. Grund des beſondern Eigenthums 205 f. Statsrecht 206 ff.

H.

Hadrian (Kaiſer) begünſtigt die Gelehrten in Alexandrien IV. 197.

Haggai IV. 150.

Harenberg (J. Chrſtph.) VII. 102 f.

Harrington (Jam.) VII. 716 ff.

Hartley (Dan.) VII. 683-702. Urſprung der Senſationen 685 ff. Luſt und Schmerz 688 f. Schlaf 689. Ideen der Senſationen 689 f. Ideenaſſociation 690. — Sprache 691 f. Vorſchläge zu einer philoſophiſchen Sprache 692. Ueberzeugung 692 f.

692 f. Neigungen und Leidenſchaften 693. Gedächtniß 693 f. Unterſchied zwiſchen den intellectuellen Fähigkeiten der Thiere und des Menſchen 694. Theopathie 694. Daſeyn Gottes 695. Freiheit 695 f Regeln der praktiſchen Lebenswiſſenſchaft — 696 f. Unſterblichkeit 697-700. Beurtheilung ſeiner Theorie 700-702.
Haymo V. 123.
Hebräer I. 43-51. Epochen ihrer religiöſen und philoſophiſchen Ideen 44 f. Religion 45-50. Theokratie 46. Propheten 49. Lehre von Unſterlichkeit der Seele, Todtenreich, Auferſtehung der Leiber 50 f.
Hegeſias I. 421 f.
Hegeſinus III. 274.
Heineccius VII. 107.
Heinrich von Gent V. 452-468. Ontologie: Princip der Individuation 453. 508. Weſen und Daſeyn 454 f. Verhältniſſe der Dinge 456. 504. Natur der Materie 457. Zeit 458 f. 645. Raum 459. — Pſychologie: 462 ff. 510. Empfindung 462. Verſtand 463 f. 522. Wille 465 f. Fertigkeiten 466 ff. — Weltſchöpfung V. 510 f.
Hekatäus von Abdera III. 298.
Heliodor IV. 453.
Heloiſe V. 195.
Helvetius (Claude Adrian) VIII. 34-59. Leben und Charakter 34-38. ſeine philoſophiſchen Meinungen 38-52. über Empfinden und Urtheilen 39 f. Urſachen des Irthums 40. Materie. Raum 40 f. Selbſtliebe. Freiheit 41. was Tugend ſey 42 ff. Nutzen der Leidenſchaften 46. über Staatsverfaſſungen 48 ff. — Beurtheilung ſeiner Lehren 52-59.
Heraklides III. 298
Heraklides Pontikus II. 302; III. 252 f. 394.
Heraklit I. 316-324. ſeine Kosmologie 317 ff Pſychologie 319 ff. II. 556. Lehren über

Wahrheit und Schein 3.2 f. Zeit III 378
Herennius IV. 302. 305.
Hermannus Contractus V. 140. 249.
Hermias II. 304.
—— I. 260.
Herminus II. 283.
Hermogenes II. 117.
Hermolaus Barbarus VI. 132.
Hermotimus von Clazomenä I. 204 207.
Herodot von Tarſus III. 208.
Herpyllis II. 312.
Hervåus Natalis V. 571-595. Ontologie 571-585. Begrif des Gedankendings 571 f. Unterſchied des Geſchlechts und der Differenzen 573 f. der Relation und ihres Fundaments 575 des Ganzen und der Theile 575 ff. Zeit 578. Grade der Intenſion 579 ff Ewigkeit der Welt 581 ff. Verhåltniß der Form zur Materie 585 f Pſychologie. Freiheit 587 f. Willensbeſtimmung 588 592. Rationale Theologie 592-595.
Hervey ſ Hervåus Natalis.
Heſiodus I. 146. 149. ſeine Kosmogonie I. 150.
Hierokles IV. 510.
Hieronymus Rhodius III. 255.
Hildebert aus Lavardin (Hildebertus de Lavardino V. 171 ff.
Hille IV 102.
Hindoſtaner I. 83-102. Urſprung und Inhalt ihrer Religion 99. Seelenwanderungslehre 95 f. Lehre des Budda, — Schamanen, Talapoinen, Bonzen 101 f.
Hipparchia I. 310.
Hippaſus III 335. 393.
Hippias I. 345. 358.
Hippodamus von Milet III. 189 f.
Hippon II. 556; III. 335.
Hirnhaym VI. 481-487 Beweiſe für die Trüglichkeit menſchlicher Erkentniß 482 f. Das innere Licht als einziges Mittel die Wahrheit zu erkennen 483 f.

Hobaiſch V. 37.
Hobbes (Thomas) VI. 674 - 705. Lebensumſtände 674 - 679. Charakter ſeiner Philoſophie 679 ff. Theoretiſche Philoſophie 681 - 686. Empfindung, Phantaſie, Gedächtniß 682 Verſtand, Sprache, Wahrheit, Irthum 682. Praktiſche Philoſophie 686 - 701. Begierde, Abſcheu, — Gut, Uebel 686. Vergnügen, Misvergnügen 687. Deliberation, Wille, Glückſeligkeit 688. Meinung, Dubitation 688 f. Gewiſſen — Glaube, Ueberzeugung 689. Intellectuale Tugend, Genie 689 f. Sitten 690. f. Religion 691 f. Naturſtand, Naturrecht 692 ff. Verträge im Naturſtande 694 f. Staat 696 f. Rechte der höchſten Gewalt im Staate 698 f. bürgerl. Geſetze 700. Auslegung der natürl. Geſetze 700. Verbrechen. Strafe 701. Beurtheilung dieſes Syſtems 701-705.
Hofmann (Ad. Fr.) VII. 148.
Hohenheim (Theophr. Paracelſ. von) VI. 293 299. Leben 693-695. ſeine Theoſophie 696 ff.
Hollmann (Sam.) VII. 102 ff. 217 ff.
Home (Henr. VII. 679-683. über den Begrif des Schönen 686 ff. des Erhabnen 682.
Homer I. 148. ſein Götterſyſtem I. 154-159.
Honain Ebn Iſaak V. 37.
Honorius von Autün V. 236.
Horatius IV. 44.
Hoſſe VI. 752.
Hüet (Pet. Dan.) VI. 592 - 605. Lebensumſtände 592 - 596. ſein Skepticismus 599 ff. Anhänglichkeit an den Glauben an eine Offenbarung 601 ff.
Hugo Eterianus V. 259.
— von Rouen V. 223 ff.

Hugo von St. Victor V. 208 - 216. Beweis für das Daſeyn Gottes 210 f. Gottes Eigenſchaften 211 ff. Vertheidigung des Uebels in der Welt 213. über die Seele 214 f.

Hume (David) VII. 366 - 432. Lebensgeſchichte 366 - 376. ſein Streit mit Rouſſeau 374 ff. ſein Skepticismus 377 - 390. über Urſach und Wirkung 379 f. Freiheit und Nothwendigkeit 380 f. über Wunder 382. über Religion 383 f. Betrachtungen, die den Skepticismus als unvermeidlich zeigen 385 ff. 389. Gründe gegen die Unſterblichkeit der Seele 391 - 394. Vertheidigung des Selbſtmords 394 - 401. Praktiſche Philoſophie 402 - 415. Urſprung der Begriffe vom Guten u. Böſen, - nicht aus dem Verſtande 402 - 406; ſondern aus einem moraliſchen Gefühle 407 ff. Einwendungen hiergegen werden widerlegt 411 ff. — Religion 424 ff. Urſprung der Religionen 425 f. ſeine politiſchen Grundſätze 431 f. ſeine Gegner 433 ff. Beurtheilung ſeiner Lehrſätze 401 f. 416 - 423.

Hutcheſon (Franc.) VII. 610 - 629. Lebensumſtände 610 f. metaphyſiſche Axiome 612 ff. Wahrheit 614 f. Begrif des Guten und Vollkommenen 615. Seelenlehre 615. Beweiſe für das Daſeyn Gottes 616. Theodicäe 617. Moralſyſtem 618 ff. Naturrecht 620 ff. Naturzuſtand 620 f. Privatrechte 622 f. natürliche Gleichheit; Sklaverei 623. unvollkommene Rechte 623. Erwerbliche Rechte; Sachenrecht, Perſonenrecht 624 f. Geſellſchaftsrecht und Staatsrecht 625 - 629. — Zur Beurtheilung ſeiner Moral; vergl. VII. 416 - 423.

## J.

Jablonsky VII. 22.
Jacobi (Friedr. Heinr.) VIII. 917 - 920. Allgemeiner Charakter ſeiner Philoſophie 918 ff.
Jamblich IV. 435-438.
Janſeniſten VI. 473. 590.
Jarchas IV. 241. 243.
Jehuda (R.) IV. 104.
Jeſaias IV. 97.
Jeſuiterorden VI. 466. ſeine Moral 469-474.
Jeſus Chriſtus IV. 113-118.
Jeſus Sirach I. 184.
Ignatius Loyola VI. 466.
Inducianer VI. 760.
Jochai (R. Simeon Ben) IV. 150. 157.
Johannes V. 184.
Johann Duns Scotus ſ. Duns.
—— von London VI. 91.
—— von Medices VI. 151.
—— Parvipontanus V. 233.
—— Philoponus IV. 451; V. 23. ff. 77-81.
Johann von Ravenna VI. 123. 125.
—— von Salisbury (Sarisberienſis) V. 225-235.
—— Scotus Erigena V. 125-135. ſ. Erigena.
Joniſche Kosmophyſiker I. 186-223.
Iſaak Ben Abraham IV. 148.
—— Ebn Honain V. 37.
Iſidor V. 119 f.
Juden IV. 69 - 173. im Zeitalter Chriſti 69 - 141. Exiſtenz einer originellen morgenländiſchen Philoſophie 73 - 92. Gnoſticismus 89. 92-98. Religiöſe Sekten der Juden 98. Phariſäer 99-104. Sadducäer 104 ff. Karaiten 106. Eſſener, Therapeuten 106 - 113. Rabbiniſche Philoſophie 144 ff. Cabbala ſiehe Cabbaliſt. Philoſ.
Jürieux VI. 771. 778.
Juſtin der Märtyrer IV. 264 - 282. ſein Leben 264 ff. 270. Lehre von der Einfachheit Gottes 270-273.

273. von der Seele 273 f. über Weltſchöpfung und Ewigkeit der Welt 275-282.

## K.

Kahle (Ludw. Mart.) VIII. 332.
Kaims (Lord) ſ. Home.
Kallias I. 345.
Kallikles I. 345. 359.
Kant (Immanuel) VIII. 464. Zuſtand, worin er die Philoſophie antraf 461-466. Hauptpuncte, worauf es bei beſſerer Begründung der Philoſophie ankam 467-471. Inhalt der Kritik der reinen Vernunft 471-540. Nothwendigkeit und Zufälligkeit in der Erkentniß 471 f. Raum und Zeit 474-484. Vorzug ſeiner Theorie von Raum und Zeit 481 ff. Einbildungskraft 484. Verſtand 485 ff. Kategorieen 487-489. Beſchränktheit ihrer Anwendbarkeit 490 f. Grundſätze des reinen Verſtandes 492-499. Möglichkeit einer Mathematik und reinen Phyſik 499 f. Grenzen des Verſtandesgebrauchs 501 f. Phänomene, Noumene 502 ff. transſc. Reflexionsbegriffe und ihr Gebrauch 504-508. transſcend. Dialektik 510. transſcendenter Vernunftgebrauch — Urſprung der Metaphyſik 511 ff. Inhalt der Metaphyſik, ihre Unhaltbarkeit, Antinomieen 513-525. Nutzen der Vernunftideen 526-529. Methodenlehre 529 ff. Disciplin der r. V. 530 f. Kanon der r. V. 532 ff. Architektonik der r. V. 535 ff. über Geſchichte der Philoſophie 538-540. Metaphyſik der Natur 540-554 als Bewegungslehre 543. ihre Principien 543-554. Inhalt der Kritik der praktiſchen Vernunft 555-589. Sittengeſetz 555 ff. Freiheit 559 Moralität 561 f. Gutes und

 Böſes

Böſes 562 ff. Triebfeder des Willens — Achtung 566 ff. höchſtes Gut 570 ff. Primat der prakt. Vernunft 574 ff. Unſterblichkeit und Daſeyn Gottes 577 f. Religion 582 f. Gottes Eigenſchaften 584. Ueber das richtige Verhältniß des Erkentnißvermögens zur Beſtimmung des Menſchen 587 f. Inhalt der Kritik der Urtheilskraft 592-665. Princip der Zweckmäßigkeit 594. Gefühl der Luſt 595 f. Geſchmackslust 598 f. Schön, Erhaben 599. Kritik der äſthet. Urthkr. 602-643. reine Geſchmacksurtheile 603 ff. Unterſchied zwiſchen Schönheit und Vollkommenheit 606 f. ob es eine Wiſſenſchaft des Schönen gebe? 609. Muſter der Schönheit 609. Ideal 610. Verſchiedenheit des Schönen und Erhabenen 614 f. — Mathematiſch erhaben, — Dynamiſch erhaben 617 ff. abſolute Größe 617. intenſive Größe 620 Intereſſe am Schönen 624 ff. Natur, — Kunſt, — Wiſſenſchaft 627. Kunſt des Schönen 628 f. Kunſtgenie 629 f. Eintheilung der Künſte des Schönen 635. Antinomie der Kritik des Geſchmacks 636 ff. Empirism — Rationalism der Krit. des Geſchm. 640 f. warum es in der Kr. der Urtheilskraft keine Methodenlehre gibt? 642. Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft 643-665. Formale — materiale Zweckmäßigkeit der Natur 644 ff. Naturproducte als Kunſtproducte beurtheilt — Naturzwecke 648 ff. Dialektik der teleologiſchen Urtheilskraft 653 ff. Syſteme über die Gründe der Zweckmäßigkeit in der Natur 657 ff. Der Menſch als Endzweck der Natur 662 ff. Kants übrige Schriften. Rechtslehre,

lehre, Anthropologie 667 f. Religionslehre 668 ff. Begrif einer allgemeinen moraliſchen Kirche. — Vergleichung derſelben mit einem State 669 ff. poſitive Religion — Vernunftreligion 669 leztere als Probirſtein der erſtern 674 f. der reine Religionsglaube der Vernunft als leitendes Princip der Schriftauslegung 678. ob die Vernunft zu einem ſelig machenden Glauben führt? 682 ff. Wandelbarkeit der poſitiven Religionsſyſteme, — Annäherung zur Vernunftreligion 688 ff. Betrachtung der chriſtl. Religion in dieſer Hinſicht 693 ff. Inhalt der Abh. einzig mögl. Beweis für das Daſeyn Gottes 698 f. Einwürfe gegen Kants Philoſophie 708-712.
Karaiten IV. 106.
Karneades I. 451. III. 261. 274-284. IV. 18.
Käſtner VIII. 376.
King VII. 684. 711.
Kirchenväter, ihre Philoſophie IV. 262-282. 297 f. 466-511.
Kleanthes I. 450; III. 409. 416; IV. 65.
Klearchus III. 252 f.
Kleobulus I. 182.
Klitomachus III. 261. 284 f.
Krantor III. 261. 263. 269. 413.
Krates (der Akademiker) III. 261. 263.
—— Mallotes I. 451.
—— von Theben I. 410. 449.
Kratylus II. 22. 117. 522.
Kritias I. 358; II. 556; III. 322.
Kritolaus I. 451; III. 255. 275.
Kufaeler VI. 752.

## L.

Labbé VI. 595.
Lacydes III. 261.
Lainez VI. 468.
Lälius IV. 23.
Lambert (Joh. Heinr.) VIII. 421-424.
Landinus (Chriſtoph) VI. 149.
Lanfranc. V. 156.
Lange (Joach.) VII. 19-29. 104.
Lao-kiun I. 107.

Laſkaris (Joh.) VI. 128.

Laurentius Valla VI. 143. 245 ff.

Lav (Theod. Ludw.) VI. 753.

Leibnitz (Gottfr. Wilhelm) 874 - 961. ſein Leben 874 - 886. literariſcher und philoſophiſcher Charakter 887 - 891. Gedanken über Erkentniß und Wahrheit 892 ff. Monadologie 895 - 918. Satz des Nichtzuunterſcheidenden 898. Perception der Monaden 899. Entelechieen 900. Apperception, — Seelen 901. Gedächtniß 902. vernünftige Seele, Geiſt 903. Gott als Urmonas 904 ff. Verhältniß der Monaden zu einander 908. Optimismus 909. Vereinigung der Monade mit einem Körper, — Thier 912. Erzeugung, — Tod 913 f. Syſtem der präſtabilirten Harmonie 915. Würde der vernünftigen Seelen 916. Staat Gottes, Reich der Gnade 917 f. — Rationale Theologie 918 - 938. Allmacht Gottes 918. Allwiſſenheit 920. Güte 921. Wille Gottes, vorhergehender, nachfolgender 922 productiver, permiſſiver 923 f. Theodicäe 924 - 929. Freiheit des Menſchen 927 f. Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung 931 f. Streit mit Clarke über Gottes Wirkſamkeit zur Erhaltung der Welt 932 - 939. Raum und Zeit 936. — Praktiſche Philoſophie 939 - 945. Recht, Verbindlichkeit, Gerechtigkeit, Liebe 939 f. Weisheit 940. Naturrecht, Grade deſſelben 940 ff. Religion 942 poſitives Recht 943 f. — Beurtheilung der Leibnitziſchen Philoſophie 944 - 961. Leibnitzens Widerlegung der Lockiſchen Theorie des Erkentnißvermögens 988 - 996. Vergleichung des Leibnitziſchen Idealis-

alismus mit dem Berkeleyſchen VII. 362 ff
Leo X. (Pabſt) V. 74; VI. 115. 231. 237. 454
Leontius Pilatus VI. 125.
Leſſing VIII. 376.
Leucippus I. 324. 330. II. 447. 553.
Libau (Andr.) VI. 311.
Linguet VIII 363.
Linus I. 150.
Lipſius (Juſtus) VI. 288 - 292. 431.
Locke VI. 961 - 1001. ſein Leben 961 - 966. Theorie des Erkentnißvermögens. — Widerlegung der Vorſtellung von angebohrnen Ideen 968 ff. Erfahrung — Ideen der Senſation und Reflexion 970. einfache und zuſammengeſezte Ideen 971. qualitates primariae, ſecundariae 972. logiſche Thätigkeit des Verſtandes — zuſammengeſezte Begriffe 973 f. Raum, Zeit, Ewigkeit, Unendlichkeit 974 ff. Vermögen, Wille, Freiheit 976 ff. Subſtanz 978. Urſache, Wirkung 978 f. Einerleiheit, Verſchiedenheit, Grundſätze der Identität, Princip der Individuation 979. — Sprache, allgemeine Begriffe 980 ff. reelle Weſen, Namenweſen 982 f. Grenzen der Erkenntniß 984 ff. Unbrauchbarkeit der gangbaren philoſophiſchen Axiome und der analytiſchen Säze 987 ff Widerlegung des Lockiſchen Syſtems durch Leibnitz 988 - 996. Urſachen der günſtigen Aufnahme, die Locke's Philoſ. fand 996 ff. ihre Fehler und Vorzüge 998 ff. vergl VII. 346.
Longinus IV. 302.
Lorenz von Medices VI. 105. 128. 151. 183.
Loſſius (Joh. Chr.) VIII. 451 - 453.
Loyola (Ignatius) VI. 466.
Lucian IV. 225 - 230.
Lucius II. 283.
Lucretius I. 444. IV. 16. 23.
Lucullus IV. 34. ff.
Luidger V. 123.

Luillier (Fr) VI. 613.
Lullius (Raymundus) V. 544-552.
Luther (Martin) VI. 285 f.
Lykon II. 370.
—— III. 255.
Lykophron II. 445.
Lykurg I. 173. 175. 177.
Lyſias III. 255.

## M.

Machiavell (Nicol.) VI. 453-460. Lebensumſtände 453 ff. verkanter Zweck ſeiner politiſchen Schriften 456.
Mäcenas IV. 44.
Maimburg VI. 773 f.
Maimon (Salomon) VIII 710.
Maimonides (Moſes) ſ. Moſes Maimonides.
Malchus ſ. Porphyrius.
Malebranche (N.) VI. 622-664. vergl. VI. 431. Lebensgeſchichte 623 ff. vergl. VII. 348. — über die Kräfte der Seele, — Quellen des Irthums 626 ff. Urſprung der Erkentniß 630-634. Erkentniß der äuſſern Dinge in Gott 634-640. Arten der Wahrnehmung 641 f. Erkentniß Gottes 643. der Körperwelt 643 f. 647. der Seele 644-648. der fremden Seelen und der Geiſter 648. Freiheit, als lezter Grund des Irthums 649-652. Verbindung der Seele mit dem Körper. — Syſtem der gelegenheitlichen Urſachen 652 ff. — Methodenlehre 654-661. Evidenz, als Kriterium der Wahrheit 654. ff. Aufmerkſamkeit 658 ff. Regeln für die Unterſuchung der Wahrheit 660 f. Beurtheilung dieſes Syſtems 661-664.
Malpighi (Joh.) VI. 123.
Mamun — ſein Eifer für die Wiſſenſchaften V. 33. Errichtung einer Ueberſetzergeſellſchafft V. 33-39. vergl. II. 325.
Mandeville VII. 593-601. Apologie der Immoralität 593 ff. Natur und Urſprung der Moralität 595 ff.

Manes IV. 90.
Manſor — begünſtigt die Gelehrſamkeit V. 32. vergl. II. 324.
Manutius (Aldus). VI. 273.
Marcion IV. 91.
Marſilius Ficinus VI. 148-159.
Marſilius von Inghen V. 695-708. Begrif der Zeit, Ewigkeit u. ſ. w. 696. Relation 697. Grade der Vollkommenheit der Geſchöpfe 698 f. Subſtantialität Gottes 700. Macht Gottes 701. Weltſchöpfung 701 f. Abkunft der Thierſeelen 703 f. Lehre von der Freiheit 704-708.
Maupertuis VIII. 325-329.
Maximus II. 283.
— von Byzanz IV. 439.
— von Tyrus IV. 295.
Mayronis (Franz de) ſiehe Franciscus de Mayronis
Medices (Geſchlecht der) VI. 115.
— (Cosmus, der Aeltere) VI. 115. 128. 131. 134. 148 f.
Medices (Johann) VI. 151.
— (Julian) VI. 115.
— (Julius Clemens VII.) VI. 155.
— (Lorenz) VI. 115. 128. 151. 183.
— (Petrus) VI. 158.
Megariker I. 392.
Meier (G. F.) VII. 298-312. ſeine Schriften 299 f. Lehre von der Unſterblichkeit der Seele 300 f. Immaterialität der Seele 302 f. Thierſeelen 303-310. Grade des Verſtandes und der Vernunft 306 ff.
Melanchthon (Phil.) VI. 286.
Meliſſus I. 297-300. II. 445.
Menage (Aegid) VI. 616
Mendelsſohn (Moſes) VIII. 380-387.
Menaſſe Ben Iſrael IV. 145.
Menedemus (der Cyniker) I. 410 f.
— von Eretria I. 402.
— (Schüler Plato's) II. 28.
Menippus I. 410 f.
Menodotus III. 298. 307.

Mer-

Merſennus (Marinus) VI. 619. 676 f.
Meſue (Joh.) V. 37. vergl II. 325.
Methodiker III. 306.
Metrodor II. 312.
Mettrie (la) VIII. 323.
Michael von Epheſus II. 288.
Michael Pſellus II. 286. 289.
—— Scotus V. 258.
Minos . 172 f. 175.
Mirabaud (fingirter Name des Verf. des Syſtème de la nature). Inhalt des Syſt. de la nature VIII. 61-161. von den Naturerſcheinungen und der ſogenanten Geiſtesthätigkeit des Menſchen 61-76. Raiſonnement gegen Immaterialität und Freiheit der menſchl. Seele 77-92. gegen die Unſterblichkeit der Seele 92-100. über Erziehung ꝛc. 100-105. vom Selbſtmord 105-109. des Verfaſſers Moralprincip 110 114. ſeine Widerlegung der Beweiſe für das Daſeyn Gottes 115-136. Beweis der Schädlichkeit der gangbaren Theologie 137 - 145. Beweis des Nutzens ſeines Syſtems für die Welt 145-161. — Beurtheilung des Syſt. d. la nat. 161-166.
Mirandola (Joh. Picus Graf von) ſiehe Picus.
Mocenigo (Phil.) VI. 278.
Mohammed V. 14-19.
Mohdi — ſtiftet literariſche Inſtitute V. 33.
Montaigne (Mich. von) VI. 425 436. Lebensumſtände und Charakter 425-427. 428. Vorzüge ſeiner Schriften 427 ff. ſeine philoſophiſche Denkart 433 ff.
Montecatinus (Antonius) VI. 278.
Montesquieu VIII. 355-359.
More (Heinr.) VI. 788. 824-874. Geſchichte ſeines philoſophiſchen Studiums. 824 f. Charakter ſeiner Philoſophie 825 ff. — Daſeyn und Beſchaffenheit einer unkörperlichen Natur 831-838.

838. endliche Theilbarkeit der Ausdehnung 838 f Urſprung der Erkentniß 840. Ethik. Begrif derſelben 841 f. Glückſeligkeit, Tugend 842. Leidenſchaften 842 f. Vernunft 843. einzelne Tugenden 844. Freiheit 844 ff.
Morin VI. 620.
Moſes I. 46.
Moſes Maimonides V. 85-100. ſein Leben 86-88. Beweiſe für das Daſeyn Gottes 88-92. Widerlegung der Lehre von der Ewigkeit der Welt 92 f. Natur der Gottheit 95 ff. Theodicäe 97-100.
Moſes Mendelsſohn VIII. 380-387.
Mothe (Fr. de la) le Vayer VI. 487-491.
Muſäus I. 150.
Muſonius IV. 46.
Muſurus (Marcus) VI. 273.
Müller (A. Fr.) VII. 213-217.
Müller (J. Fr.) VII. 104.

N.

Natalis (Hervåus) ſiehe Hervåus.
Nauſiphanes III. 292. 298.
Nearch IV. 27.
Neleus II. 318.
Nettesheim (Agrippa von) ſ. Agrippa.
Neuplatoniker IV. 211 ff 252. ſ. Alexandriniſche Philoſophen.
Newton (Iſaak) VI. 858-874 Lebensumſtände 858 ff. Theorie der Schwere 861-865. des Lichts 865 ff. ſeine Beſcheidenheit in Anſehung metaphyſiſcher Unterſuchungen 868 ff Widerſprüche gegen Newtons Behauptungen 870 ff. Newtons Verſuche in andern Wiſſenſchaften 872 ff.
Nicephorus Blemmydas II. 286.
Nicolaus von Cuſel VI. 255.
Nicolaus von Damaskus II. 283; V. 70.
Nicolaus V. (Pabſt) V. 128.
Nicole VI. 431. 473.
Nieuwentydt (Bernh.) VI. 1001 f.
Nigidius IV. 36.
Nikanor II. 312.
Nikolochus III. 298.
Nikomachus II. 312.

Ni-

Nikomedes II. 283.
Nikoſtratus II. 283.
Niphus (Auguſtinus) VI. 237.
Nolte VII. 22.
Nominaliſten und Realiſten V. 182. 183. 187. 190. 230. 298. 452. 563. 636; VI. 54. vergl. II. 89. 416. Urſprung ihres Streits V. 182 ff Gegenſtand des Streits 183. 191.
Numa IV. 12.
Numenius (Pyrrhonier) III. 262.
Numenius von Apamea IV. 293 f.

## O.

Occam (Wilhelm) V. 635 - 669. Lebensumſtände 635 ff. Vorſtellung über die Univerſalien 638 - 643. Unterſchied der Verhältniſſe vom Abſoluten 643 f. Bewegung 644 f. Raum 645. Zeit 645 ff. leerer Raum 647 ff. Ausdehnung 649. Grade der Intenſion 649-652. - Pſychologie. Empfindung 653 f. Vorſtellung 654. Anſchauen und Denken 654 f. Identität und Verſchiedenheit der Seelenvermögen 656-661. — Ration. Theologie. Einheit Gottes 661 ff. Anwendbarkeit eines Gattungsbegrifs auf Gott 663 f. Identität des Seyns und Weſens in Gott 664. Wahrheit der göttlichen Attribute 664. göttlicher Verſtand 665 ff Unendlichkeit Gottes 668.
Occamiſten VI. 635; VI. 14. 84.
Ocellus Lucanus III. 393.
Oenopides III. 335.
Olympiodor II. 288; IV. 439. 440.
Oneſikritus I. 410.
Onomakritus III. 335.
Origenes IV. 297.
Orpheus I. 150. Orphiſche Philoſopheme I. 160. Orphiſche Myſterien I. 163.
Oswald (Thom.) VII. 454 - 462. Beſtreitung des Skepticismus 454 f. beſonders in der Religion 457 ff.
Ovid IV. 44.

P.

P.
Palmer (John) — Vertheidigung des Indeterminismus gegen Prieſtley VII. 538-550 554. Fernerer Gang dieſes Streits 550-559.
Panaret IV. 196.
Panätius I. 451. III. 416. IV. 64.
Panſa IV. 36.
Paracelſus (Theophraſtus) von Hohenheim VI. 293-299.
Parker (S.) VI. 788.
Parmenides I. 295-297. ſein Zeitalter 296. Philoſophie d. Wahrheit 293. Philoſophie der Sinne 295. Kosmogonie 295. — Vergleichung des Parmenides mit Meliſſus 298. Argumentation des Ariſtoteles gegen Parmenides II. 445.
Parvipontaner V. 233.
Parvipontanus (Johannes) V. 233.
Paſcal VI. 431. 473. 668-674. Lebensumſtände 668. ſein Charakter 670. ſeine Bemühung, die Evidenz der Grundſätze des Chriſtenthums darzuthun 672 f.
Paſikrates von Rhodus II. 283.
Patricius (Franc.) VI. 277-284.
Peregrinus Proteus IV. 247-251.
Periander I. 182.
Perikles I. 209.
Peripatetiker II. 307; III. 248-258. 331; im Muſeum zu Alexandria IV. 191; reine, im 16. Jahrh. VI. 219-253. 272. 284. 285 ff. 451 ff.
Perrault VIII. 364.
Perſer I. 61-83. älteſte Religion 71 f. Religionsveränderung durch Zoroaſter 72. ſiehe Zoroaſter.
Peter d'Ailly ſiehe Ailly.
Petrarca (Fr.) VI. 121 f 125 ff.
Petrus Alphonſus V. 173.
— Hiſpanus II. 286.
— Lombardus V. 219-223.
— von Medices VI. 148.
— Venerabilis V. 199.
Phädon I. 402.
Phaleas von Chalcedon III. 189 f.
Phanias II. 283; III. 252.

Pha

Phariſäer IV. 99-102.
Phemius I. 150.
Pherecydes I. 202. ff. III. 335.
Philelphus (Franc.) VI. 130. f. 134-137. 143.
Philo IV. 118-139. ſeine Lehre von Gott 119-124. 135 Logos, Idealwelt 120. 122 ff. 136 ff. Weltſchöpfung 124. f. Vorſehung 125. Schickſale der Juden 125 f. Geiſterlehre 126. f. Natur des Menſchen 127 ff. Lebensumſtände des Philo 121 f.
Philo von Lariſſa III. 261. 284.
Philolaus I. 266. 268.
Philoponus (Joh.) IV. 455; V. 23 ff. 77. 8.
Philoſtratus IV. 194. 218.
Phormio II. 28.
Phönicier I. 51-56. ihre Wohnſitze 53. Handel, Colonieen, Buchſtabenſchrift, Cultur 54. Religion 55.
Phyſikotheologen VI. 1004 ff.
Picus (Joh.) von Mirandula IV. 153; VI. 159-187. Leben und Charakter VI. 159-164. 273. Beſtreitung der Aſtrologie 164-177. cabbaliſtiſche Auslegung der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte 177-183. Begrif des Eins und des Dinges 183. Rationale Theologie 184 f. ſein Einfluß auf ſein Zeitalter 187.
Picus (Joh. Franz) von Mirandula VI. 163. 186.
Piſo IV. 36.
Pittakus I. 182.
Plato II. 3-275. Leben, Charakter, philoſophiſche Bildung 16-31. Allgemeine Charaktere ſeiner Philoſophie 44-68. Begriff und Eintheilung der Philoſophie 68-71. Logik 71-118. Empfindungen, Vorſtellungen, Begriffe 71-87. Ideenlehre 87-105. vergl. I. 255; II. 453 ff. Theorie des Vorſtellungsvermögens 106-112. Begriff der Dialektik 112 ff. Philoſophie d. Sprache 116 ff. Metaphyſik 119-189

Ontologie 121 - 135. metaphyſiſche Körperlehre 135 - 139. rationale Pſychologie 140 - 156. 553. 554. Präexiſtenz d. Seele 145. Unſterblichkeit 148 - 154. Seelenwanderung 155 f. vergl. I. 315. Kosmologie 156 - 164. Theologie 164 - 175. Teleologie 175. empiriſche Pſychologie 175 - 189. vernünftige und unvernünftige Seelen 176 ff. ſinliche Empfindungen 179 ff. Gefühle 182 ff. Begehrungsvermögen 185 ff. — Praktiſche Philoſophie 189 - 271. Moral 192 - 230. Grund der Sittlichkeit 196 - 200. Freiheit 200 - 207. Begriff der Sittlichkeit 207. moraliſche Erkentniß, moraliſches Gefühl 208 ff. höchſtes Gut 210 - 221. Religion 221 ff. Tugend 224 - 227. angewandte Moral 228 ff Politik 230 - 263. Endzweck d. Staats 240. verſchiedene Stände im Staat ꝛc. 243 ff. Verhältniß der Weiber im Staat 251 f. über verſchiedene Staatsformen 257 ff. Geſetzgebung 259 ff. Pädagogik 263 - 267. Theorie des Schönen 267 - 271. — Plato's Verdienſte 271 - 275. Vergleichung ſeiner Naturwiſſenſchaft mit der Ariſtoteliſchen 471 ff.

Platoniker im 15 Jahrh. VI. 138 - 159. 184. 229. 230. 277 ff. 286. im 17ten Jahrhundert VI. 787 ff.

Platoniſche Akademie zu Florenz VI. 148. 150.

Platner (Ernſt) VIII. 403 - 405.

Pletho (Ge. Gemiſtus) VI. 138 ff.

Plinius IV. 50.

Plotinus IV. 300 - 424. ſein Leben 303 - 310. Philoſophiſche Lehren. — Zweck der Philoſophie 310 ff. höchſter Gattungsbegriff, reales Seyn 313 ff. Welt 316 ff. Begrif der Materie 319 - 324. der Sub-

ſtanz 327 ff. der Form 329 f. Weltſeele. Verhältniß derſelben zu den menſchlichen und thieriſchen Seelen 330-340. Verh. zur Materie 341 - 348. zu den Sinnenerſcheinungen überhaupt 348-356. Vollkommenheit der Welt 350 ff. Möglichkeit der Aſtrologie 357. und Magie 358. — Natur der menſchlichen und thieriſchen Seelen 358-396. Immaterialität der Seele 358-367. Verhältniß zum Körper, Empfindungsvermögen 367-375. Begierden 376-379. Gedächtniß und Einbildungskraft 379-383. Denkkraft, Freiheit 383 - 386. Quelle des moraliſch-Böſen 386 ff. Unſterblichkeit der Seele 388 - 393. Seelenwanderung 393-396. — Dämonologie 396 ff. — Gottheit 398-404. Ableitung der Dinge aus derſelben 404-420. erſter Verſtand (λογος, Sohn Gottes) 404 ff. Intellectualwelt 408-413. allgemeine Weltſeele 413 f. Seele der Sinnenwelt 415 ff. Urſprung der Seelen 418 ff. — Ueberſicht und Beurtheilung dieſes Syſtems 420-424. vergl 324.

Ploucquet (Gottfr.) VII. 322-330; VIII. 422.

Plutarch IV. 219-225.

—— Sohn des Neſtorius IV. 440.

Poiret, ſein Streit mit Balthaſar Bekker VI. 766. mit P. Bayle VI. 771 f.

Polemo III. 261. 263 f. 269.

—— IV. 197.

Policiano (Angelo) VI. 131. 183.

Polus I. 345. 357.

Pomponatius (Pet.) VI. 234 - 253. Lebensumſtände 234 f. 273. ſein Skepticismus in Anſehung der Unſterblichkeit 236-239. Vertheidigung der Freiheit des Willens 249- 244. Verhältniß der Gottheit zur Welt 245 - 249. Mög-

Möglichkeit der Aſtrologie und Magie 245 ff. 251 ff. Urſprung des Uebels 248 f. — War Pomponatius ein Atheiſt? 249 ff.
Pope (Alexander) VII. 348. 602 604.
Poppo V. 253.
Pordage (John) VI. 312 - 315.
Porphyrius IV. 424-435. über Verſtand und Sprache der Thiere 426 - 429. Seelenwanderung 429 f. Verhältniß der Seele zum Körper 430 f. Dämonologie 431 - 434. Gottheit 434 f.
Porretaner 233.
Poſidonius I. 154.
Potamo IV. 213 - 219. 283 f.
Praylus III. 298.
Price (Rich.) VII. 630. 645 - 669. Begriff des Guten und Böſen 647. Vernunft als Quelle desſelben 647 ff. Ewigkeit und Unveränderlichkeit desſelben 650 f. Schönheit und Häßlichkeit der Handlungen, Wohlgefallen und Misfallen an denſelben 652 ff. Seligkeit Gottes 652 654. ſinliche Triebfeder der Handlungen 654 f. Verdienſt und Schuld 656. Unabhängigkeit der moraliſchen Wahrheiten vom Willen Gottes 657 f. vergl. 650 f. Einheit der Tugend, allgemeines Sittengeſetz 658. abſolute Tugend, Tugend in der Ausübung 659 ff. Nothwendige Uebereinſtimmung der göttlichen Handlungen mit dem Sittengeſetze 661 ff. moraliſche Vergeltung 663 ff. Price's Streit mit Prieſtley 665 ff. vergl. 515. 521 ff. 537. 540.
Prieſtley (Joſ.) VII. 462 - 590. ſeine Kritik des Syſtems des gemeinen Menſchenverſtandes von Reid u. a 463 - 468. Widerlegung des Humeſchen Skepticismus in der Religion 468-474. Widerl. des ſyſtème de la nature 474 - 478. Vertheidigung des Materia-

lismus 478 ff. Vorzüge dieſes Syſtems vor dem Spiritualismus 484 ff. Widerlegung der Einwürfe dagegen 487 - 497. Widerlegung des Schluſſes von der Materialität der menſchlichen Seele auf das Weſen Gottes 497 - 504. Beſtätigung des Materialismus durch die Bibel 504 - 511. Vertheidigung des Determinismus 514 - 537. Streit darüber mit J. Palmer 538 - 559. Streit mit Jac. Bryant 559 - 563. Politiſche Grundſätze 573 - 579. Rechte des Staats über die Erziehung 580 - 584. über die Religion 584 - 590. — Beurtheilung der Prieſtleyſchen Vertheidigung des Materialismus 511 - 514. und Determinismus 563 - 572.
Prodicus I. 345 - 358; III. 322.
Prokles II. 312.
Proklus IV. 430 - 453. Beweis für die Einheit des Urprincips 442 - 446. Ableitung der Dinge aus dem Urprincip 446 - 450. Ewigkeit der Welt 450 ff.
Protagoras I. 345 - 350; III. 322.
Pſellus (Michael) II. 286 - 289.
Ptolemäer — Geiſt ihres Zeitalters IV. 195.
Ptolemäus von Cyrene III. 298.
—— Lagi. —— Philoſophen an ſeinem Hofe IV. 191 f. Anlegung der Bibliothek 197. des Muſeums 192 198.
—— Philopator — ſeine Lehrer IV. 192. Bereicherung der Bibliothek durch ihn 197.
—— Physkon — ſeine Verfolgung und Begünſtigung der Gelehrten IV. 196. Bereicherung der Bibliothek 197.
Publius Syrus I. 184.
Pufendorf VI 715 - 725. Lebensgeſchichte 715 - 719. Charakteriſtik ſeines Naturrechts 719 - 725.

Pyrrho III. 287 - 296. 300.
Pyrrhonismus III. 287-448. wodurch er ſich von der neuern Akademie unterſchied? 266. 272. Einfluß auf die Arzneiwiſſenſchaft 306 f.
Pythagoras, Pythagoreer I. 224 - 277. Leben des Pythagoras 232 - 238. Pythagoreiſcher Bund 235 ff. Metaphyſik der Natur 241 - 270. Grundlehren verſchiedener pythagor. Parteien 241 - 252. Sinn ihres oberſten Grundſatzes 252 - 257. vergl. II. 102. Beurtheilung deſſelben I. 258. ff. Kosmologie 260. Univerſum, Centralfeuer, Weltregionen, Weltchoral 263-269. Theologie 269 f. Pſychologie 270 ff. Moral 272-275. Lebensweiſe der Pythagoreer 275 ff. — Argumentation des Ariſtoteles gegen die Pythagoreer II. 449-453. Intelligible Zahlenwelt der ſpätern Pythagoreer II. 458 ff. Argumentation des Sextus Empirikus gegen ſie III. 382 - 392.
Pythias II. 312.

R.

Ramiſten, Antiramiſten VI. 277.
Ramus (Pet.) VI. 274-277.
Rapin VI. 595.
Raſchid (Harun Al) V. 33.
Raymund Lullus V. 544 - 552.
—— von Sabunda VI. 25-35 — Beweiſe für das Daſeyn Gottes 27 f. Eigenſchaften Gottes 29-35. Zweck der Weltſchöpfung.
Real (Gaſp. de) VIII. 362.
Realiſten — Streit mit den Nominaliſten ſ. Nominaliſten -- Parteien unter den Realiſten V. 233.
Regis (P. Silvain) VI. 591.
Reid (Thom.) VII. 433-449. Widerlegung des Skepticismus, Grundwahrheiten des gemeinen Menſchenverſtandes 433 ff. Kriterien derſelben 435. Aufzählung der

Grundwahrheiten, Principien für zufällige Wahrheiten 436-441, für nothwendige 441-445. — Beurtheilung dieſes Syſtems 445 ff. Prieſtley's Gründe dagegen VII. 463 ff.
Reimarus (Hermann Sam.) VIII. 417-421.
Reinbek VII. 22. 108. –
Reinhold VIII. 701. ſeine Theorie des Vorſtellungsvermögens VIII. 705.
Reuchlin IV. 153; VI. 187-194.
Reuſch (J. P.) VII. 107. 109.
Rhabanus Maurus V. 123.
Rhadamanth I. 172.
Rhazes V. 75.
Riccius (Paul) IV. 153.
Richard von Middleton V. 468-480. Unanwendbarkeit eines Gattungsbegrifs auf Gott 468 ff. Weltſchöpfung und Erhaltung 470 ff. Form und Materie 473 f. Urſprung des Uebels 474 ff. Natur der Seele 476-480.
Richard (Biſchof zu Paris) V. 227.
Richard von St. Victor V. 235-242.
Richter (G. F.) VII. 151.
Ridiger (Andr.) VII. 109-154. Lebensgeſchichte 109-111. Logik: Arten der Demonſtration 113-118. Unterſchied der Mathematik und Philoſophie 114 ff. Natur des Wahrſcheinlichen 123-136. Hypotheſen 126 ff. Arten des Wahrſcheinlichen 128 ff. Disciplinale Schlußart 137-145. cauſale 138 ff. praktiſche 141 ff — ſeine Vorſtellung vom Seelenweſen 146 ff. — Naturphiloſophie 149 ff.
Riebov (Ge. Heinr.) VII. 102 f.
Robert von Metun V. 226. 233.
—— von Paris V. 184.
Robertiner V. 233.
Robinet VIII. 166-256. Vertheidigung des Uebels in der Welt 169-186. Theorie der Erzeugung 186-199. ſeine Meinungen über die menſchliche Seele — Exiſtenz der Seele

seit

ſeit dem Anbeginn der Schöpfung 200 f. — Verbindung zwiſchen Geiſt u. Körper 203 ff. 207. Zuſtand der Seele vor der Geburt 205 ff. Weſen der Seele 208. Entwickelung ihrer Fähigkeiten 209-215. ſeine Ideen von Gott 226-246. (über den Misbrauch der Abſtraction 232 f.). ob das Denken nothwendige Eigenſchaft der Geiſter ſey? 242 f. über die Stufenleiter in der Natur 247-253. — Beurtheilung ſeiner Meinungen 215-226. und 254-256.
Robortellus (Franz) VI. 284.
Rogatianus IV. 307.
Rohault (J.) VI. 590.
Römer IV. 3-68. Geſchichte ihrer Cultur 7-31. Stoiker in Rom 23. 38. 46 ff. Epikureer 23 27. Anſehen der Akademie 29. 37. Peripatetiker 40. Ausartung der Beredſamkeit und Philoſophie 42-45. Geiſt ihrer Philoſophie am Ende des 1ſten Jahrhund. 52. Verſchiedenheit der römiſchen Stoiker von den ältern 58-68.
Roſcelin V 183 ff.
Roſencreuzer VI. 308-312.
Rouſſeau (Joh. Jac.) VIII. 336-353. ſein Leben und Charakter 336-349. ſeine philoſophiſchen Meinungen 349-353. ſein Streit mit Hume VII. 374 ff.
Rouſſelin V. 183.
Ruggieri VI. 415. 422 f.

S.

Sabunde (Raymund de) ſ. Raymund.
Sadducäer IV. 104.
Salmurius VI. 468.
Salomon I. 184.
— Maimon VIII. 710.
Sanchez (Franc.) VI. 475-480.
Sanchuniathon I. 55.
Sarpedon III. 298.
Saturninus III. 299. 307. 308.
— der Gnoſtiker IV. 90.
Scandinavier I. 111-133. Beſtimmung dieſes Begrifs 114. Abſtammung 116.

Re-

Religion 117 - 133. Aehnlichkeit derſelben mit der Perſiſchen 117. 124. urſprüngliche nordiſche Religion 121. neu eingeführte Begriffe 122 ff. Götter und Göttinnen 124-126. Kosmogenie 127 ff. Zuſtand nach dem Tode 130-133.

Schamai IV. 102.

Schelling VIII 834-916. Transſcendentalphiloſophie und Naturphiloſ. ſtehen einander gegen über 835. Nothwendigkeit, eine höhere Urphiloſophie zu finden 837. Hauptaufgabe derſelben 837. Abſolute Vernunft, oder Vernunft als Indifferenz zwiſchen Subjektivem und Objektivem gedacht 839. das Weſen des Abſoluten iſt reine Identität 840 ff. Subjekt und Object haben nur eine quantitative Differenz 842 Uebergewicht der Objektivität — bewußtloſe Natur; Uebergewicht der Subjektivität — geiſtige Welt 842. Naturphiloſophie 844-901. ihr Urſprung und Zweck 844 ff. Widerſinnigkeit des Skepticismus 845. Verhältniß der Vorſtellung zum Objekt 847 ff. Weſen des Ich - Geiſt 849 f. die Natur iſt zugleich unendliche Urſache und unendliche Wirkung 853. in jedem ihrer Produkte liegt ein Trieb zu unendlicher Entwickelung 854 das Seyn und Werden kann nur als in Raum und Zeit vorgeſtellt werden 855 f. Körperwelt 856. Theilbarkeit der Materie 857. Cohäſionskraft 859. Princip des Fluidiſirens — Princ. der Wärme 860. keine Materie iſt primitiv einfach 862. Grund der Exiſtenz beſtimter Gattungen der Naturprodukte 864 f. der Geſchlechtsverſchiedenheit, Zeugung ꝛc. 865 ff. Organismus 870 ff. gegenſeitige

Wirkung des Innern und Aeuſſern — Erregung, Erregbarkeit 872 ff. Das organiſche Leben iſt ein chemiſcher Proceß 875 f. Princip des Lebens 876. Die Lebenskraft iſt immateriell 878. — Kosmologiſche Phantaſien 880-885. Theorie des Lichts 886-901. beſonders 889. 899. 900. über das Princip der organiſchen Natur 901-910. in der unorganiſchen Natur müſſen ſchon alle Erklärungsgründe der Organiſation liegen 902. Nothwendigkeit einer präſtabilirten Harmonie zwiſchen beiden — eines höhern Princips, welches beide verbindet 903. Reſultat dieſer Unterſuchung 909. über die Kunſttriebe der Thiere u. ſ. w. 910 ff. Allgemeine Beurtheilung des Schellingſchen Syſtems 916.

Schierſchmid (Joh. Juſt.) VII. 102.

Schmauß (J. J.) VII. 318.

Scholaſtiker. — ſcholaſtiſche Philoſophie V. 101 - VI 93 Anfang d. ſcholaſtiſchen Philoſophie V. 136 - 142. Erſter Stoff derſelben 142. Bekauntſchaft der Europäer mit der arabiſchen Literatur 142 - 146. — Oeffentliche Disputationen V. 179 ff. Streit der Nominaliſten u. Realiſten — ſiehe Nominaliſten. — Mangelhafte Bekantſchaft mit den alten Philoſophen V. 233 ff. Bekantwerdung der ſämtlichen ariſtoteliſch. Schriften V. 243 - 253. Folgen davon 253. 290. Urſachen des fortdauernden Verfalls der Philoſophie V. 542 ff. Sinken des Anſehens d. Scholaſtik VI. 36. 103 ff. vornehmſte Gegner VI. 254 ff. Fortdauer derſelben in Frankreich VI. 259. Herſtellung des reinern Peripateticismus daſelbſt IV. 260 272.

Scioppius (Gaſp.) VI. 292.
Scipio Africanus IV. 23. 27.
Scotiſten V. 499. 63 ; VI. 12. 15. 22. f. 68 f. 74 f.
Scotus (Joh. Duns) ſ Duns Scotus.
Scotus (Joh.) Erigena V. 125 - 136. — ſ. Erigena (Joh. Scotus).
Search (Edw.) VII. 703-708.
Seneca (L. Ann.) IV. 46.
Sepulveda VI. 272 ff.
Sextus Empirikus III. 292. 298. 307. 308-448. Begrif, Princip und Zweck der ſkeptiſchen Kunſt 310 ff. Mittel zur Zurückhaltung des Beifalls 313 ff. Kritik einiger Wiſſenſchaften 315 ff. der Logik 317 ff. der ältern Phyſik 319-402. Skepſis in Anſehung des Begrifs von Göttern 320-326. des Begrifs der Cauſalität 326 - 330. des Begrifs vom Ganzen und den Theilen 330 - 334. der Lehren über den Körper 335. des Begrifs vom Körper 336-341. des Raums 342 - 346. der Bewegung 347 - 365. des Zeitbegrifs 365-381. des Zahlbegrifs 381 - 392 des Begrifs vom Entſtehen und Vergehen 392-402. in Anſehung der Moralphiloſophie 402 - 448. über Gut, und Uebel 403 - 424. über Glückſeligkeit 424 - 437. über die Kunſt zu leben 437-448.
Shaftesburg (Anton von) VII. 590 - 592.
Simeon Ben Jochai IV. 150. 152.
—— Ben Setach IV. 150.
Simplicius IV. 454.
Sineſen I. 103 - 110. Volksreligion 106. Mandarinen-Religion 109. Hinderniſſe der Cultur 110.
Sirmond VI. 595.
Skeptiker — Pyrrhonier III. 287 - 448. Skeptiker im 16ten Jahrhundert VI. 424 ff. 475. 597.

Smith (Adam) VII. 630. 639 - 645. ſeine Theorie der moraliſchen Empfindungen 639 ff. Theorie der Staatswirthſchaft 643 ff.
Sochäus (Antigonus) IV. 105.
Sokrates I. 209. 366-388. ſein Leben 370-373. Gang ſeiner philoſophiſchen Bildung 366-370. Unterrichtsmethode 374 f. Verdienſte um die Moral 377. Lehren von Gott 378-382. von der Seele 382-385. ſeine Anhänglichkeit an die Volksreligion 386-388.
Sokratiker I. 390 f.
Solon I. 174. 177. 182; III 26.
Sophiſten I. 337 - 360. Urſprung der Sophiſtik 338 345. Lehren einzelner Sophiſten 345-360.
Sorbiere VI. 492.
Soſibius IV. 192.
Sperber IV. 354. VI. 302.
Speuſippus III. 261. 262 ff.
Sphärus IV. 193.
Spinoza VI. 725-748. Lebensgeſchichte 725-732. Hauptſätze ſeiner Philoſophie 735-748. Vergleichung des Spinozismus mit dem Syſtem des Xenophanes I. 288. mit dem Syſtem des Plotin IV. 422.
Steele (Rich.) VII. 602 ff.
Steinbarth VIII. 401.
Stewart (Dug.) VII. 714.
—— (Jam.) VII. 722.
Stiebritz VII. 302.
Stilpo von Megara I. 397. 399-402; III. 300; IV. 191.
Stoiker I. 447-472. — Begrif und Eintheilung der Philoſophie 451 f. Logik 453-458. Phyſik 458-465. Welt, Gott 458-463. Fatum 463. Seelen 464 f. Moral 466-472. Theorie des Begehrungsvermögens 466 ff. Grundſatz der Moral 468. Apathie 469. Begriff des Weiſen und Thoren 460 ff. Begierden, Leidenſchaften 471 f. — Streit mit den Akade-

demikern III. 270. Eigenthümlichkeiten des ſpätern Stoicis-mus IV. 58 - 68. Stoiker in Alexandrien IV. 193. im 15ten Jahrh VI. 288-292. — — vgl. über die Lehren der Stoiker III. 328. 331. 348. 378. 413. 437.
Strato von Lampſakus III. 255 ff. 363. 369; IV. 191.
Strähler VII. 25.
Suarez (Franz) VI. 37-86. — Objekt der Metaphyſik 38 - 43. Eintheilung und Nutzen derſelben 43 f. Begriff des Dinges 44 ff Verhältniß des Dinges zu den Differenzen 46 ff. Beſchaffenheiten der Dinge 49 f. oberſtes Princip der Erkentniß 51. Möglichkeit der Mehrheit der Accidenzen 52 ff. Lehre von den Univerſalien 54 ff. Unterſchiede der Dinge 56 ff. Prädicate des Dinges. — Wahrheit, Güte 58 ff. Begriff der Urſache 61. Materie 62 ff. Form 64. Lehre von der Cauſalität 65-70. Freiheit 71. Mitwirkung der Gottheit zur Thätigkeit der Geſchöpfe 74 f. Eintheilung der erſchaffenen Dinge 76 f. Weſen des Dinges 78 f. Arten der Accidenzen, Quantität 79 f. Qualität 81 f. Raum 82 f. Zeit 83 f. Dauer 84 f.
Sylla IV. 35.
Sulzer (Joh. Ge.) VIII. 389 - 394.
Sydney (Algernon) VII. 719.
Sylveſter II. (Pabſt) V. 143 ff.
Syrianus II. 287. IV. 439.
Syrus (Publius) I. 184.

T.

Tacitus IV. 52 - 55.
Tatian IV. 263 f.
Taurellus VI. 417.
Teleſius (Bernhardinus) VI. 283. 315-328. ſein Leben 315 ff. ſein kosmophyſiſches Syſtem 318-323. — Beurtheilung desſelben 334 - 328.
Tetens (Joh. Nic.) VIII. 405 - 411.

Thales I. 182. 190-199. 207; II. 557. Lebensumſtände I 192. Lehre von dem Grundſtoffe aller Dinge I. 191. Weltſeele 193 f. Angeblicher Theismus 195 f. aſtronom. Kentniſſe 197 f.
Themiſtius II. 284-287.
Theodas III. 298. 307.
Theodorich IV. 508.
Theodorus Boryſthenites I. 421. III. 322. IV. 191. 194.
Theodor von Byzanz I. 357.
Theodorus Gaza VI. 143. 232
Theodoſius III. 297.
Theodotus IV. 77.
Theophraſtus III. 248-252. 269.
Theophraſtus (Phil. Aur.) Paracelſus Bombaſtus von Hohenheim VI. 293-299.
Theoſophen VI. 293-315.
Therapeuten IV. 106. 110.
Thomas von Aquino V. 261. 389-452. ſein Leben 389 ff. Begriffe von Materie, Form, Subſtanz, Accidens, Subjekt 392 ff. Entſtehen, Vergehen 395 ff. Begriff des Dinges 398 f. der Wahrheit 399 f. Weſen der zuſammengeſetzten Subſtanzen u. Princip der Individuation 400 - 404. Rationale Theologie 404-445. Daſeyn Gottes 404 ff. Eigenſchaften Gottes 406-408. Identität des Seyns und Weſens in Gott 411 ff Unanwendbarkeit eines Gattungsbegrifs auf Gott 413 f. Schöpfung der Welt 428-436. Beſtimmung der Geſchöpfe 437-440. Vorſehung 440-445. Natur der endlichen denkenden Subſtanzen 445 ff. Verbindung der Seele mit dem Körper 448 ff. — Begriffe des Allgemeinen und Beſondern 451 f. Unterſchied des Subjects u. Verhältniſſes 599.
Thomas von Straßburg V. 687 - 698. Begriff der Einheit 687 f Natur der Zahl 688 f. Arten der Zuſammenſetzung 689 f. Relation 690 f.

Grade der Intenſion 691 f. Einfachheit Gottes 693 ff.
Thomaſius (Chriſtian) VI. 1024-1063. Lebensgeſchichte 1024 ff. — Zweck der Gelehrſamkeit 1029. Charakter ſeiner Philoſophie und Verdienſte 1030 1038. Vernunftlehre 1039 ff. Denken 1039. Wahrheit, Irthum 1040 ff. Sittenlehre 1043-1057. Gutes und Böſes 1043. höchſte Glückſeligkeit 1044. vernünftige Liebe, als Princip aller Moralität 1044 ff. Affecten und daraus entſpringende Laſter 1048 ff. Menſchenkentniß 1053. Mittel zur Dämpfung der Leidenſchaften 1054. Naturrecht 1057-1063.
Thomaſius (Jacob) VI. 875. 1007.
Thomiſten V. 392; VI. 12. 15 20 f. 22 ff. 58. 69. 74. f. 84 f
Thophail (Abubekr Ebn) V. 58-65.
Thraſymachus I. 345. 357.
Thuanus VI. 431.
Thümmig VII. 23. 25. 26. 106.
Timäus II. 370.
— Locrius I. 266. 268.
Timon III. 292. 298. 299-303.
Toletus VI. 474.
Tomitanus (Bernardinus) VI. 284.
Traducianer VI. 760.
Tritheim VI. 200.
Tſchirnhauſen VI. 1006-1024. ſeine Gedanken über philoſophiſche Unterſuchungen überhaupt 1008 ff. Mittel gegen den Irthum 1011 f. Mittel zur Glückſeligkeit 1012 f. höchſtes Princip aller Gewißheit der Erkentniß 1013. Erkentnißvermögen 1014. Definitionen 1015 f. Axiome, Theoreme 1016. Quellen des Irthums 1016 ff. — Fehler dieſer Philoſophie 1020 ff.
Tyrannion II. 319; IV. 35.

V.

## V.

Valeſius VI. 621.
Valla (Laurentius) VI. 143. 254 f.
Vanini (Jul. Cäſ.) VI. 406 - 415.
Varro IV. 27. 36.
Vatinius IV. 36.
de Vattel VIII. 359.
Vavaſſor VI. 595.
le Vayer (Fr. de la Mothe) VI. 487 - 491.
Vellejus IV. 36.
Venetus (Fr. Georg) VI. 194 - 197.
Vincent von Beauvais (Bellovacenſis) V. 279 - 283.
Virgil IV. 44.
Vives (Joh. Ludov.) VI. 258 f.
Voetius VI. 588.
Voltaire VIII. 329-336.

## W.

Walch (J. G.) VII. 28. 211 ff.
Walid V. 32.
Walter Burleigh ſ. Burleigh.
Walther von Mortagne V. 232.
Watts (Iſ.) VII. 708 f.
Weigel (Erhard) VI. 876.
Weigel (Valentin) VI. 302.
Whiſton VII. 348.
Wier (Joh.) VI. 201.
Wilhelm von Auvergne (Arvernus) V. 266-279. Begriff der Wahrheit 267. Zeit und Ewigkeit 267 f. Einzigkeit des Weltalls 269. Exiſtenz geiſtiger Weſen 269. Unmöglichkeit des leeren Raums 270. Gründe gegen die Ewigkeit der Welt 271 f. gegen den Fatalismus 272. Weltſchöpfung 273. Vorſehung 273 ff. Eigenſchaften Gottes 275 f. Immaterialität der Seele 277. Unſterblichkeit 277 ff.
Wilhelm von Champeaux (a Campellis) V. 185 - 188. 194.
—— von Conches V. 226 f.
—— Dürand. ſ. Dürand.
—— Occam. ſ. Occam.
—— von Soiſſons V. 232.
Winkler (J. H.) VII. 106. 108.
Wirwars (H. VI. 754.

Wolf (Chriſtian) VII. 14 100. Lebensgeſchichte 14-29. Verdienſte: Beſtimmung der Encyklopädie der philoſophiſchen Disciplinen 29 ff. Verbeſſerung der Methode in der Philoſophie 32 ff. Erfindung einer deutſchen philoſophiſchen Kunſtſprache 34. — Definition der Philoſophie 37. Logik 37-39. Metaphyſik 40-65. metaphyſiſche Grundſätze 40. ontologiſche Prädicate 40 ff. Pſychologie: obere und untere Seelenvermögen 43. Grund der Senſationen 44. Verhältniß derſelben zu den Bildern der Phantaſie 45. Ideenaſſociation. Schlaf, Träume 45 f. Gedächtniß, Aufmerkſamkeit 46. Abſtractionsvermögen 47 a. Verſtand, Erkentniß 47 a. Scharfſinn, Tiefſinn 47 a. Witz 48 a. Vernunft 48 a f. Vergnügen 49 a f. Begehrungsvermögen 50 a f. Rationale Pſychologie. — Bewußtſeyn, Denkkraft 52 a f. Immaterialität und Einfachheit der Seele 53 a. Einzige Grundkraft der Seele 53 a ff. Entwickelung der verſchiedenen Vermögen aus derſelben 55-60 a. Senſationen 55 a ff. Möglichkeit der Erinnerung 56 a. materielle Ideen 58 a. Vermögen der allgemeinen Begriffe 59 a f. Harmonie zwiſchen Leib und Seele 60 a ff. — Rationale Theologie 62 a-58 b. Beweiſe des Daſeyns und der Eigenſchaften Gottes a poſteriori 63 a-55 b. Daſeyn, Ewigkeit, Einfachheit, Schöpfungskraft, Einheit Gottes 63 a f. Einheit des Univerſums 64 a f. Gott keine Weltſeele 48 b. Erkentniß Gottes 48 b f. Ideen des göttlichen Verſtandes 49 b f. Verſtandeswelt, Sinnenwelt 50 b. Freiheit Gottes 50 b f.

Allmacht Gottes 51 b. Zweck der Welt 51 b f. Weisheit Gottes 52 b f. Güte 53 b. Vorſehung, Erhaltung der Welt 54 b f. Beweis des Daſeyns Gottes a priori 55 b ff. — Kosmologie 59 b - 65. Welt, bedingte Nothwendigkeit der Veränderungen in derſelben 59 b ff. Körper 61 b. Kraft der Trägheit 61 b. Princip der Thätigkeit 62 b. Elemente der Körper 63 b. Grundkraft, abgeleitete Kraft 64 b f. Bewegungsgeſetze 65. Praktiſche Philoſophie 65 - 100 allgemeine 65 68. Princip der Sittlichkeit 69-76. Gewiſſen 77-81. höchſtes Gut 81. Kentniß der Gemüther 82. beſondre praktiſche Philoſophie 82. Naturrecht 83 f. Politik 85-100. beſte Regierungsform 89. bürgerliche Geſetze 9 gegenſeitige Rechte der Obrigkeiten und Unterthanen 92 f. Verbrechen der beleidigten Majeſtät 94. Hofhaltung des Regenten 96 f. Beförderung des Reichthums des Staats 96 - 100.

Wollaſton (W.) VII. 630.

## X.

Xenocrates II. 303. 304. 306. III. 261. 263 f. 403.

Xenophanes I. 282-292. III. 300. 345. Lebensumſtände I. 282. Pantheismus 283 ff. Wahrheit und Schein 285 ff. ſeine Verachtung der Volksreligion 290 phyſiſche und aſtronomiſche Vorſtellungen 291 f. — Fehler ſeines Syſtems 287 f. Vergleichung desſelben mit dem Spinozismus 288 f. — Argumentation des Ariſtoteles gegen ihn II. 444.

Xenophon I. 385 f.

## Z.

Zabarella VI. 284.
Zacharias IV. 150.
Zadocki IV. 405.
Zeno von Cittium I. 447-472. Lebensumſtände 449 f. ſiehe Stoiker.
—— von Elea I. 300-307.
Zerduſcht ſ. Zoroaſter.
Zetetiker III. 297.
Zeuxippus III. 298.
Zeuxis III. 298.
Zoroaſter I. 72-82. ſein Zeitalter 72 f. Schickſale ſeiner Religion 73. Dualismus 74. Lehre von der Schöpfung, Geiſterwelt, Körperwelt 76. Sinn dieſer Lehre 78. Seelen der Menſchen 79 f.

# Regiſter

## über die angeführten Schriftſteller.

Die römiſche Zahl zeigt den Band, die deutſche die Seite an.

### A.


Abälard (P.) V. 176. 177.
Abicht (Joh. Heinr.) VIII. 370.
Abraham de Balmis V. 7.
R. Abraham Cohen Irira IV. 152.
Abu Dſchafar Ebn Tophail V. 7.
Abulfaragius (G.) V. 7. 8.
Acciajolus (Donatus) VI. 100.
Adami (Tob.) VI. 266.
Adams (Wilh.) VII. 335.
Adelgerus V. 175.
Adelung I. 9
Adraſt von Aphrodiſias II. 283.
Aegidius Colonna V. 286. 481 f. 487.
Aeneſidemus III. 286. 304. VIII. 707.
Aeſchines I. 362.
Agatopiſto Cromaziano I. 9; VI. 271.
Agricola (Rud.) VI. 101.

Agrippa von Nettesheim V. 287. VI. 201. 203. 204 f.
Akibha IV. 149.
Alanus von Ryſſel (ab Inſulis) V. 178.
Albertus Magnus V. 284 f. 302. 318.
Albinus II. 6.
Alcinous IV. 176. 256; II. 6
Alcuinus (Flaccus) V. 101.
d'Alembert VIII. 6. 7.
Alethophilus VII. 148.
Alexander Aegeus II. 283. 287.
—— Aphrodiſienſis I. 206. 219. II. 283. 286 f.
—— von Hales V. 178. 265.
—— Polyhiſtor. I. 230.
Alfarabi V. 46.
Al Gazel V. 57.
Algerus V. 175.
Alkendius (Jac.) V. 5.
Alphonſus (Pet.) V. 103.
Ambroſius I. 83.
Ambroſius Leo von Nola V. 7.
Amiot I. 104.
Ammon I. 44.
Ammonius Hermeä I. 229. II. 284. 290.
Anaxagoras I. 187.
Anaximander I. 187.
Anaximenes I. 187.
Ancillon (Ludw. Fr.) VI. 532.
Andreä (Joh. Val.) VI. 309.
Andronikus von Rhodus II. 289. 319. 354.
Angelus Policianus VI. 100.
Annäus Cornutus II. 283.
Anonyme Schriften I. 9. 38. 63. 83. 85. 86. 104. 111. 169. 225. 231. 246. II. 10. 11. 285. 290. 294; IV. 6. 67. 72. 181; V. 8; VI. 103. 265. 271. 309. 376. 431. 459. 474. 530. 531. 532. 582. 610. 857. 860; VII. 13. 148. 152. 209. 342. VIII. 4. 8. 370.
Anquetil du Perron I. 61. 62. 65. 85. 90.
Anſelm von Canterbury V. 102. 170.
Antoninus (M. Aurel) I. 445. IV. 4.
Apollodorus I. 143.
Apollodorus von Lemnos III. 231.
Apollonius von Tyana I. 230.
Apulejus (Luc.) II. 7; IV. 4. 36. 177.

Archangelus de Burgonovo IV. 154.
Archytas I. 224. 228. 248.
d' Argens VI. 431. 667.
—— VIII. 6.
Ariſto II. 283.
Ariſtobulus IV. 141.
Ariſtokles III. 300.
Ariſtokles Meſſenius II. 303.
Ariſtoteles I. 6. 186. 214. 219 225. 229. 278. 315. 398; II. 5. 276-281. 304. 306. 315-354. 377. 437. 554. III. 169.
Ariſtoteles II. 263. 312.
Ariſtoxenus I. 231.
Armegandus Blaſius V. 7.
Arnaud II. 13; VI. 526. 666.
Arnkiel I. 111.
Arnold VI. 303.
Arpe (P. Fr.) VI 271.
Arrian I. 83. 403. IV. 49.
Asklepius von Tralles II. 283.
Aſpaſius II. 283. 289.
Aſſemann (Joſ. Sim.) V. 8.
Aſtrüc VIII. 6.
Athenagoras I. 162; IV. 179.
Athenäus I. 7.
Athenodor von Tarſus II. 283.
Aufſchläger I. 364.
Auguſtinus IV. 180. 479. 488. 497. 503.
—— Niphus VI. 108.
Auſonius I. 168.
Averrhoes V. 6. 58. 72. 75.
Avicenna V. 6. 55.

B.

Baco (Roger) V. 288. VI. 91.
—— (Franz) von Verulam II. 372; VI. 269 318. 495. 498 f. 500 f.
Bagolinus (Hier.) II. 287.
Baillet VI. 531.
Bailly II. 514; VI. 857.
Balmis (Abrah. de) V. 7.
Baltus IV. 181.
Bandini (A. M.) VI. 100.
Banier I. 144.
Barbarus (Hermolaus) VI. 100
Barbeyrac IV. 181. VI. 530.
Barbierius (Joſ. Mar.) VII. 152.
Bardili I. 227; VIII. 828.

Barthelemy I. 169.
Barthius (Caſp.) I. 224.
Bartholinus I. 111.
Bartholdy VI. 270.
Baſedow Joh. Bernh.) VIII 427. 450.
Basnage I. 43; IV. 71; VI. 785. 855.
Baſtholm IV. 71.
Bathurſt VI. 679.
Batteux I. 188. 224. 265. 412. 425. II. 10. VIII. 8.
Baudin VI. 854.
Bauer (G. Lor.) V. 8.
Baumeiſter VI. 1008. VII. 106.
Baumgarten (Alexand. Gottl.) VII. 9. 297.
Bayle I. 7; VI. 622. 772 ff. 779. 785 ff.
Beattie Jam.) VII. 334 336.
Beauſobre (Iſ.) IV. 9. 181.
Beck II. 15. VIII. 714.
Beck er (W. H.) VI. 768.
Beckmann (Nic.) VI. 719.
Beda Venerabilis V. 101. 12. 216.
Beguelin VI. 856
Bekker (Balthaſ.) VI. 530. 762.
Benevieni VI. 186.
Bentley I. 226.
Bergier VIII. 5.
Bergmann I. 104.
Berigard (Cl.) VI. 268. 419.
Berington (Joſ.) V. 178.
Berkeley (G.) VII 331 f.
Bernardus Tomitanus V. 7.
Bernier (Fr.) I. 84; VI. 610. 622.
Beroſus I. 57.
Beſſarion VI. 98.
Bielefeld (Baron von) VII. 11.
Bilfinger (G. B.) I. 103; VI. 565. VII. 7. 102.
Blaſius Armegandus V. 7.
Bleſſig (J. L.) IV. Zuſätze S. 4.
Bock (Joh. Nic. Steph. von) IV. 72.
Bode (J. F. G.) VI. 268.
Bodinus (Joh.) VI. 461. 464.
Böhm (Jac.) VI. 265.
Boerner (Chr. Fr.) VI. 102.
Boethius (Anic. Manl. Torq.) IV 178.
la Boetie VI. 449. 452.
Böckh I. 112.
Bolingbroke VII. 337. 609.
Bonamy I. 280.

Bonaventura V. 286. 366. 381.
Bonnet (Charles VIII. 5. 6.
Bontekoe (Corn.) VI. 754.
Born (Fr. Gottlob) VIII. 700.
Borrichius (Ol.) VI 91.
du Bos VIII. 8.
Boscovich VI. 856.
Bouhier IV. 112.
Boulainvilliers VI. 532.
Braun (J. C.) VI. 667.
Bremer (Joh. Gottfr.) VII. 342.
Brendenburg (J.) VI. 532.
Briegleb (J. C.) IV. Zuſ S. 2. VIII. 368.
Brucker I. 8. 10. 257. II. 13. III. 258. 287; IV. 101.
Brugerinus Campegius (Joh.) V. 7.
Brummeo (Jac.) IV. Zuſ. S. 3.
Bruno (Jord.) VI. 266 ff. 380. 398. 403 ff.
la Brüyere VI. 431.
Bryant (Jac.) I. 144. VII. 563.
Buchner (Gottfr.) IV. Zuſ S. 3.
Buddeus (J. Fr) I. 445; III. 258; IV. 71. VII. 7. 164.
Bugerel VI. 610.
Buhle (J. G.) I. 279. 280; II. 280. 293. 320. 321. 326. 341; III. 166. V. 10 253.
Bülſinger, ſ. Bilſinger.
Buonafede ſ. Agatopiſto Cromaziano.
Burana (J. Fr.) V. 7.
Burgonovo (Archang. de) IV 154.
Buridan (Joh.) V. 288.
de Bürigny I. 446; IV. 441; VI. 710.
Burlamaqui VIII. 8.
Burleigh (Walter) V. 288. 669.
Büſching I. 10; IV. 72.

C.

Caballus (Franc.) II. 354.
Cajetanus V. 482.
Camariota (Matth.) VI. 96.
Camerarius VI. 529.
Campanella (Thom.) VI. 266. 332.
Campbell (G. VII. 335.
Campegius (Joh. Brugerinus) V. 7.
le Camüs II. 291: VI. 854.
de Canaye I. 188.
Cardanus (Hieron.) VI. 266. 369.
Carmichael VI. 530.

Carpentarius (Jac.) II. 291. VI. 264.
Carpzov (J. B.) IV. Zuſ. S. 3.
Carteſius VI. 523. 536. 537.
Cäſalpinus (Andr.) VI. 318. 416. 423.
Cäſar (K. A.) II. 374. VI. 532. VIII. 370.
Cäſar (Julius) I. 111.
Caſiri (Mich.) V. 8.
Caſſel (J. P.) I. 51.
Caſſiodor IV. 510.
Caſtillon (J.) VII. 335.
de Caſtillon (M. J.) VIII. 5.
Cavallus (Hugo) V. 287.
Cave V. 259.
Caylus I. 364.
Cebes I. 361.
Ceillier IV. 181.
Chalcidius II. 7.
Chares aus Paros III. 221.
Charpentier I. 363.
Charron (P.) VI. 268. 437.
Chauffepié VI. 787.
Chaumeix VIII. 7.
Cheſterfield VII. 337.
Chriſt VI. 370.
Chryſippus I. 451.
Chryſoſtemus (Joh.) IV. 180.
Cicero (M. T.) I. 193. 194. 209. 270. 424. 445. III. 259. IV. 3. 34. 36.
Claproth (J. Ch.) VII. 318.
Clarke (J.) VII. 339. 632. 638.
—— (Sam.) VI. 850. 853. 1003. VII. 633.
Clemens von Alexandria IV. 179. 270.
le Clerc V. 966.
Clerſelier (Cl.) VI. 558.
Coccejus VI. 530.
Colberg I. 43.
Colerus (J.) VI. 532.
Condillac VIII. 3.
Confuctus I. 105.
Conring (Herm.) II. 279.
Conſtans (L. A.) VI. 528.
Conſtantinus Afer. V. 253.
Conz (C. P.) I. 44. 446. II. 281. IV. 6.
Cooke (G.) II. 280.
Cooper (Gilb.) I. 363.
Corduero IV. 152.
Corſini II. 12.
Corſius (Joh.) VI. 100.
Coſte VI. 852.
Couplet I. 103.
des Coutures I. 424.
Coward (W.) VI. 759.
Cramer V. 103.
Cremoninus (Cäſar) VI. 423.
von Creuz VII. 322.

Crevier V. 103.
Crouſatz (J. P. de) VII. 8. 222. 258. 266.
la Croze I. 84; VI. 376.
Cruſius (Chr. Aug.) VII. 10.
Cteſias I. 57. 85.
Cudworth I. 8. II. 9. VI. 795. 819.
Cumberland I. 51.
Curtius V. 482.
Curtius (M. C.) III. 280.
Cyprian (C. Sal.) VI. 270.
Cyrill von Alexandria IV. 180.
Cyrill von Jeruſalem IV. 180.

D.

Dacier II. 10.
Damaſcius I. 162. II. 285.
Damian (Pet.) V. 102.
Dammann II. 14.
Dante Alighieri VI. 124.
Darjes (Joach. Ge.) VII. 10.
Decius I. 43.
Declauſtre (Andr.) VI. 855.
Dellbrück II. 279.
Demetrius Phalereus III. 254.
Demokritus I. 278.
Derham VI. 1005.
Derling (Chr. Gottfr.) V. 179.
Deslandes I. 10.
Detharding IV. 71.
Dexippus II. 284.
Dicäarch I. 230.
Diderot I. 447. IV. 5. VIII. 7.
Diekmann VI. 464.
von Diez VI. 533.
Diodor I. 15. 231.
Diogenes von Apollonia I. 221.
—— Laertius I. 7. 230. 424.
—— von Sinope I. 402.
Dionyſius, der Areopagit V. 102. 127.
de la Dixmerie VI. 271.
Döderlein (C. A.) II. 461.
Dodwell (H.) I. 53. 231.
Dohm (C. W.) VIII. 6.
Dominicus von Flandern VI. 14.
Donatus Acciajolus VI. 100.
Dornedden I. 25.
Dow (Alex.) I. 84.
Druſius IV. 71.
Duns Scotus V. 287. 500. 502.
Durand (Wilh.) V. 287.
—— VI. 271.
Duſch IV. Zuſ. S. 2.

E.

Eberbeck VII. 341.
Eberhard I. 10. 265. 363. II. 13. VIII. 370. 395. 401. 403.
Eberſtein (W. L. G. v.) VI. 857. VIII. 371.
Eckard (Fr. Sim.) IV. 73.
Edda (isländiſche) I. 112. 120.
Edwards (Edw.) I. 364.
Eginhart V. 102.
Eichhorn I. 43; IV. 70. V. 7. 8. 104.
Eiſenmenger IV. 71.
Elmazin (Ge.) V. 7.
Empedokles I. 277. 308.
l'Enfant VI. 525.
Engel II. 11.
Ennius I. 412.
Epicharmus I. 228.
Epiktetus I. 445.
Epikurus I. 424.
Erigena (Joh. Scotus) V. 101.
Erneſti (J. Aug.) VII. 9.
Erxleben VII. 340.
Eſchenbach (J. Chr.) II. 349. III. 332.
Eſchenburg VII. 341.
Eudemus I. 198.
—— von Rhodus II. 283.
Euhemerus I. 412.
Eunapius IV. 177.
Euſebius IV. 70.
Euſtratius II. 285. 289.
Ewald VI. 527 f.
Eyring (Jer. Nic.) VIII. 368.
Eys (Peter von) II. 12.

F.

Faber VIII. 370.
—— (Jac.) VI. 100.
Fabricius (J. Alb.) IV. 70. VI. 102.
Feder (J. G. H.) II. 419. VIII. 370. 411. 416.
Feithius (Everhard) I. 143.
de Felice VIII. 8.
Fenelon VI. 532.
Ferguſon (Ad.) VII. 339. 679.
du Fertre VI. 652.
Feßler IV. 69.
Fichte (J. G.) VIII. 370. 777 f. 729.
Ficinus (Marſil.) VI. 99. 100. 153. 157.
Fick (J. C.) I. 86.
Filmer (Rob.) VII. 721.
Fiſcher VIII. 370.
Flatt I. 188.
Fleury II. 10.
Fludd (Rob.) VI. 265. 307. 312.
Flügge (C. W.) I. 44; IV. 73.
Fontanelle VI. 850. 860. 1008.

Fordyce (Dav.) VII. 339
de la Forge VI. 523 530
Forkert (Joh. Gabr.) VIII. 4.
Formey I. 10. IV. 177.
Förſter (J. Chr.) VII. 9.
Fortlage I. 168.
Foſter (Jam.) VII. 630.
Foucher I. 62. 412. VI. 492.
Fourmont (d. Aeltere) I. 412.
Fraguier I. 363. II 15.
Franciscus de Mayronis V. 287.
— a Pitigianis V. 287.
Freitag (F. K.) IV. 178.
Freret I 232.
Frickius (J. G.) I. 113.
Friedrich II. König von Preuſſen VI. 460.
Friſi VI. 856.
Froben (G. N.) VII. 108.
Fülleborn I. 7. 10. 277. 279. 280. II. 114. 279. 294 377; IV. 182. VI. 267. 270. 271. 1024; VII. 13. VIII. 370.

G.

Gaillard VI. 531.
Gale (Theoph.) VI. 788
— (Thom.) I. 224.
Galenus I. 319. 333. II. 284. IV. 176. 293.
Garnier II. 13.
Garve I. 446. IV. 5. VII. 339. 342. 344.
Gaſſendi I. 392. 424. II. 293. 372. VI. 307. 525. 608. 619.
Gatterer I. 16. 17. 38. 105.
Gaubil I. 104. 106.
Gaudentius (Paganinus) IV. 5. und Zuſätze S. 4. VI. 423.
Gaunilo V. 102.
Gaza (Theodorus) VI. 232.
Geddes (James) II. 9.
Gedike I. 7; II. 5.
Geiger VIII. 9.
Gellius (Aulus) I. 209.
Gemiſtus (Georg Pletho VI. 97. 139 141.
Gennadius (Ge. Scholarius) VI. 234.
Gentillet (Vinc.) VI. 460.
Georgii (Aug. Ant.) I. 84.
Georgius Aneponymus II. 286.
— Gemiſtus Pletho VI. 97. 139. 141.
— Scholarius Gennadius VI. 234.
— von Trapezunt VI. 233.
— Venetus VI. 195. 196.
Gerard (Alex.) VII. 341.
Gerbert V. 102.

Ger-

Gerſon (Levi) V. 7.
Gervaiſe IV. 178. V. 179.
Gesner (Conr.) II. 293.
—— (J. Matth.) I. 280. 365.
Geulincx (Arn.) VI. 754.
Gibbon IV. 58.
Gilbert de la Porrée. V. 177.
Gladwin I. 86.
Glafey (Ad. Fr.) VII. 7.
St. Glain VI. 526.
Glandorf I. 168. 225.
Glanwill (Joſ.) VI. 607
Glöckner (C. G.) IV. 182.
Goeß (G. F. D.) I. 5.
Goguet I. 53.
Gordon VII. 341.
Gottleber II. 15.
Gottſched VI. 850. VII. 13. 107.
Götze (Joh. Aug. Ephr.) VIII. 5.
Goulſton II. 280.
Gräffe I. 368. 393. II. 12.
Graham (Catherine Macauley.) VII. 340
le Grand (Ant.) VI. 530.
la Grange VIII. 5.
Gräter I. 113.
Graveſande (W.) VI. 855.
Gregorius Nazianzenus IV. 180.
Grew VIII. 229.
Gronov (J. F.) VI. 530.
Groſter I. 105.
Groſſe (C.) I. 38. VII. 336.
Grotius (Hugo) VI. 529. 705. 707.
Grou II. 10.
Gurlitt I. 10.
de Gnignes I. 91. 104. 105.
Gundling (Nic. Heinr.) II. 14. VIII. 6. 209.

## H.

Hahnemann (Sam.) V. 178.
Du Halde I. 103.
Halhed I. 85.
Hänlein (H. C. Alex.) IV. 71.
Hanovius (Mich. Chr.) VII. 6.
Hanſch VI. 851.
Harrington (Jam.) VII. 340. 710.
Harris (Jam.) VII. 341.
Hartley (Dav.) VII. 332.
Hartnack VI. 479.
Häßlein I. 113.
des Hautesrâyes I. 105.
Hayn VI. 376.

Heeren I. 16; V. 104.
Hegel. VIII. 917.
Hegeſias I. 422.
Heilige Bücher — der Perſer I. 61. 64-71. der Hindoſtaner I. 84. 87-91. der Sineſen I. 105.
Heineccius VII. 107.
Heinius I. 188.
Heinrich von Gent (Gandavienſis) V. 286.
Heinſius (Dan.) II. 289. VI. 527.
Heinze II. 5.
Helvetius (Cl. Adr.) VIII. 4 5.
Helyot IV. 112.
Henke II. 13.
von Hennings I. 63 87.
Hennings (J. Chr.) VIII. 370.
Henrici (G.) VII. 344.
Heraklides Pontikus I. 230; III. 169. 254.
Heraklitus I. 277.
Herbelot V. 9.
Herder IV. 12; VI. 533.
Herdtrich I. 103.
Hermes Trismegiſtus I. 15.
Hermias I. 260; II. 7; IV. 179.
Herminus II. 283.
Hermippus I. 230.
Hermolaus Barbarus VI. 100.
Herodotus I, 15.
Herrmann (M. G.) I. 143.
Hertius VI. 530.
Hervåus Natalis V. 287.
Heſiodus I. 142.
Heumann (C. A.) I. 7. V 103. VI. 270. 855. 857. VII. 209.
Heydenreich (K. H.) I. 9. VI. 271. 529; 534. VIII. 868.
Heyne (Chr. Gottl.) I. 15. 143. 169. 189. 280; IV. 200.
Hieronymus I. 230.
Hildebertus de Lavardius V. 102.
Hill (J.) IV. 55.
Hiller (J. F.) II. 14.
Hippobotus III. 299.
Hiquåus (A.) V. 287.
Hirnhaym VI. 486.
Hißmann (Mich.) I. 7; II. 78; VI. 857; VIII. 368.
Hobaïſch. V. 37.
Hobbes (Thom.) VI. 524. 677.
Hofmann (Fr. Ad.) VII. 148.
— (Joh. Fr.) IV. Zuſ. S. 3.
Hogarth (Will.) VII. 342.
Hohenheim (Theophr. Parac, von) VI. 265. 299.

Holberg (L.) IV. 71.
Holwell I. 84.
Holland VIII. 5
Hollbach (Baron von) VIII. 5.
Hollmann (S. Chr.) VII. 8.
Home (H.) VII 339.
Homer I. 142.
Honain Ebn Iſaak V. 37.
Honorius von Autün (Auguſtadinenſis) V. 216. 238.
Horapollo I. 15.
Horn II. 349.
Horsley VI. 848.
Hörſtel (Ludw.) II. 14.
Hoſſe (F W.) VI. 752.
Hottinger (J. H.) V. 9.
Huetius (Pet. Dan.) I. 8. VI. 531. 594-597.
Hufeland VI. 725.
Hugo Cavallus V. 287.
Hugo von Rouen (Rhotomagenſis) V. 177.
— von St Victor V. 177. 214.
Hume (Dav.) VII. 333. 366 ff.
Hurd (Rich) VII. 335.
Hutcheſon (F.) VII. 338. 610.
Hüttner II. 13.
Hyde (Thom.) I. 61.

J.

Jablonsky I. 16.
Jackſon I. 232.
Jacobi (Fr. Heinr.) VI. 267. 533 VIII. 389. 917.
Jagemann IV. Zuſ. S. 3.; VI. 104.
Jäger (J. Wolfg.) VI. 533.
Jakob (L. H.) VI. 787. VII. 333. VIII. 370. 388.
— Mantinus V. 7.
Jamblichus I. 225. 231. II. 283; IV. 176. 177. 437
Jani (J. G.) II. 12.
Jariges VI. 533.
Jaucourt VI. 856.
Jeniſch II. 279
Johannes II. 285.
Johannes Brugerinus Campegius V. 7.
— Chryſoſtomus IV. 180.
— Franciscus Burana V. 7.
— Philoponus II. 283. 285. 286. 388; IV. 453; VI. 284.
— von Salisbury V. 177. 185.
— Scotus Erigena V. 101.
Jones (Will.) I. 86.
Jonſius I 7. III. 260.
Jordanus Brunus VI. 266. ff. 380. 398. 403 ff.

Joſephus (Flavius) I. 43. IV. 69.
Irhoven II. 15.
Irira (Abrah. Cohen) IV. 152.
Iſaak Ben Abraham IV. 148.
—— Ebn Honain V. 37.
Iſidorus Hiſpalenſis V. 101. 120.
Ith I. 85.
Julianus Apoſtata I. 406. IV. 177.
Julietes Ceus II. 283.
Julius Cäſar I. 111.
Juonetta (Proſper) I. 103.
Jurieux VI. 774.
Juſtinus Martyr. IV. 179. 270. 273. 281.

K.

Kahle (J. M.) VI. 491.
—— (L. M.) VI. 856; VIII. 9.
Kamm (J. A.) I. 364.
Kant I. 14. 381. 401. II. 475. VIII. 388. 667. 698. 700 701.
Käſtner (Abr. Gotth.) VI. 857.
Keil (C. A. G.) IV. 182.
Kieſewetter VIII. 370.
Kindervater II. 544. IV. 5. VI. 270.
Kirchenväter IV. 180.
Kircher (Athan.) I. 16.
Kleanthes I. 445.
Klearch I. 230.
Klein VI. 857.
Kleuker I. 63. 86. II. 5. IV. 90. 143. VI. 529.
Klügel (G. Sim.) VII. 336.
Köcher (Herm. Fr.) IV. 70.
Köhler II. 5; VI. 850. 851.
König VIII. 701.
Köppen (Fr.) VIII. 917.
Koran V. 5.
Kuenneth (Joh. Theod.) V. 178.
Kufaeler VI. 752.
Kunhardt VIII. 701.

L.

Lactantius I. 196. 328.
Lambert (J. H.) VIII. 421. Lamprecht VI. 856
Lamy VI. 532.
Lange (Joach.) II. 526. VII. 6.
— (Joh. Joach.) IV. 111.
Laukhardt (Fr. Chr.) VI 270.
Launoy (J.) V. 103.
Laurentius Valla VI. 101
Lav (Th C.) VI. 753.
Leboeuf V. 235
Leechmann (P. Ambr.) VI. 709.

Leibnitz VI. 626. 876-886. 990.
Lenz I. 65.
Leo Africanus (Joh.) V. 8.
Leo (Ambroſ. Nolanus) V. 7.
—— Magentenus II. 283.
Leſſing II. 280.
Levi Gerſon V. 7.
Lilie (E. G.) II. 14.
Lilienthal (Mich.) VI. 768.
Lipſius (Juſtus) I. 445. IV. Zuſ. S. 2; VI. 264. 291.
Locke (J.) VI. 851.
Lodemann I 9.
Longobard I. 103.
Lorja IV. 152.
Loſſius (J. C.) VIII. 370. 451.
Lotter (J. G.) IV. Zuſ. S 3. VI. 270.
Loydius (Guil. I. 231.
Lucanus (M. Ann.) IV. 36.
Lucianus I. 403. 406; IV. 174. 251.
Lucus II. 283.
Lucretius I. 424. IV. 3. Zuſ. S. 1.
Ludovici (K. G.) VI. 856. VII. 12.
Ludovicus (C. Günth.) IV. Zuſ. S. 3.
—— (J. P) V. 9.
Lullius (Raymundus) V. 287.
Lûzac (Etie.) VIII. 7.
Lychet (Fr.) V. 287.
Lyſer (Polycarp) VI. 464.

M.

Maaß II. 78. VIII. 317.
Machiavell Nic.) VI. 265. 459.
Macrobius IV. 4.
de Maille I. 105.
Maimburg VI. 773.
Maimon (Salom.) I. 10; II. 294; VI 269. VIII. 712.
Maimonides Moſes V. 88.
Majus (H.) VI. 622.
Malebranche VI. 525. 624.
Mallet I. 113; VI. 268. 499.
Mandeville (B.) VII. 337. 593.
Manetho I. 15.
Mantinus (Jac.) V. 7.
Maraccio (Ludw.) V. 5.
Marcus (J. Fr.) IV. 72.
—— Antonius Zimara V. 7.
Marinus IV. 178. 441.
Marſh (Herbert) IV. 71.
Marſham II. 12.

Mar-

Marſilius von Inghen. V. 289.
Martin I. 111.
Maſcov VI. 530.
Maſſieu II. 15.
Maſſon VI. 785.
Maſudi I. 70.
Maucroy II. 10.
Maupertuis VIII. 7.
Mauritius a Portu V. 287.
Maximus II. 282.
Maximus Tyrius IV. 176.
Mayronis (Franz de) V. 287.
Megaſthenes I. 83.
Meibom II 349.
Meier (G. Fr.) VII. 9. 290. 299.
Meiners I. 10. 15. 17. 41. 62. 104. 165 226 364. 425 445. 446. II. 13. 14.; IV. 5. 6. (vergl. Berichtigungen S. 3) 28. 69. 153 177. 181. 437 V. 103. 179 VI. 102. 803 VIII. 370.
Melanchthon (Phil.) VI. 263. 264.
Mendelsſohn (Moſes) II. 15; VI. 533. VIII. 388.
Menke (O.) VI 855.
Mercier VI. 531.
de la Mettrie VIII. 6.
Meurſius I. 169.
Meyer (Ludw.) VI. 529.
Michael von Epheſus II. 288 289.
Michael Pſellus II. 286. 289.
Michaelis (J. Dav.) I. 43; IV. 71. 72 91.
Middleton IV. 5. Zuſ. S. 2.
Mignöt I. 53. 96.
Mirabaud VIII. 4.
Mirandula (Joh. Picus von) VI. 101.
Mirandula (Joh Franz. Picus von VI. 102.
Mitteiſtedt IV. 5.
Mocenicus (Phil) VI. 318.
Moderatus I. 231. 252.
Montaigne (Mich.) VI. 268. 429. f.
Monteſquieu VIII. 8.
Montfaucon IV. 112.
Montucla II. 514.
More (H.) VI. 828 ff.
Morell (Thom.) VI. 852.
Morgenſtern II. 12. 227.
Morhof I. 7.
Moritz (K. P.) IV. 143; VII. 36.
Moſes Maimonides V. 88.
Moſes Mendelsſohn II. 15; VI. 533; VIII. 388.

Mosheim I. 8. II. 9. IV. 182. VI. 795. 819.
de la Mothe le Vayer III 260. VI. 488
Müller (J. Ph.) VI 526.
— — (M. W.) II. 5.
Muretus II. 349.

N.

Nagel (J. A. Mich.) V 9.
Naſt II. 13; III. 251.
Naude (Gabr.) VI. 102.
de la Nauze I. 232. IV. 143.
Neanthes I. 230.
Nearchus I. 83.
Nemeſius II. 575.
Newton (Iſ.) VI. 848. 874
Nicephorus Blemmyda II. 286.
Niceron VI. 424.
Nicolaus Cuſanus VI. 101.
—— von Damaskus II. 283.
Nicole VI. 474. 674.
Niecamp I. 84.
Niethammer VIII. 370.
Nieuwentydt VI. 1005.
Nikomachus I. 231. 252.
Nikomachus, Sohn des Ariſtoteles II. 312. 338.
Nikomedes II. 283.
Nikoſtratus II. 283.
Niphus (Auguſtinus) VI 100.
Niſus Vitalis V. 7.
Nizolius (Marius) VI. 878. 886.
Noel (Franz) I. 103.
Nöſſelt IV. 70.
Numenius III. 259.
Nüſcheler (Felix) IV. Zuſ. S. 2.

O.

Obſonville I. 86.
Occam (Wilh.) V. 288.
Ocellus Lucanus I. 224. 228.
Octavianus Ferrarius II. 350.
Oelrichs (J. G. A.) IV. 182.
Ogilvie II. 13.
Okley (Sim.) V. 7.
Olearius I. 8. 280. 363; IV. 182. VI. 270.
Olympiodor II. 6. 7. 288.
von Ompteda VI. 530.
Oneſikritus I. 83.
Origenes I. 7.
Orpheus I. 142.

Ortloff (J. A.) IV. Zuſ. S. 3. VIII. 369.
Oswald (Jam.) VII. 334.
Otto VI. 530.

P.

Paalzow (Chr. Ludw.) VI. 526.
Pacius (Jul.) II. 278.
Paganinus Gaudentius IV. 5. Zuſ. S. 4. VI. 423.
Palladius I. 83.
Palmer (J.) VII. 559.
Panätius I. 451.
Paracelſus (Theophr.) von Hohenheim VI. 265. 299.
Parker (Sam.) VI. 423.
Parmenides I. 277.
Paſcal VI. 474. 529.
Paſchius II. 349.
Paſikrates II. 283.
de Paſtoret IV. 73.
Patricius (Fr.) I. 61; II. 291. VI. 102. 264. 279 f. 284.
Paul Venetus VI. 100.
Paullinus a ſancto Bartholomaeo I. 86.
Paulus I. 143.
de Pauw I. 16. 104. 169.
Pazmann (P.) VI. 376.
Pelloutier (Sim.) I. 111.
Pemberton (H.) VI. 856.
Pereira (Gomez) VI. 558.
Peringer (Guſt.) V. 9.
Perrault VI. 474.
Peter d'Ailly VI. 5. 8.
Petermann (A.) VI. 531.
Petitus (Sam.) I. 169.
Petrarca (Fr.) VI. 124.
Petrus Alphonſus 103.
— Hispanus II. 286.
— Lombardus V. 177.
Pfingſten (Joh. Herm.) VI. 269.
Phanias II. 283.
Pherecydes I. 187. 204.
Philelphus (Fr.) VI. 100. 131.
Philippus von Opus II. 36.
Philipſon VI. 534.
Philo I. 43; IV. 69. 132. 134.
— von Byblus I. 51.
Philoponus (Joh.) II. 283. 285. 286. 288. IV. 453. VI. 284.
Philoſtratus III. 287. IV. 176.
Photius III. 287.
Phurnutus I. 445.
Piccart II. 349.

Picus von Mirandula (Joh.) VI. 101. 136.
—— —— —— (Joh. Fr.) VI. 102.
Piſtorius (Herm. Andr.) VII. 332.
—— (Joh. IV. 142. 154.
Plato I. 209. 214. 278. 300. 319. 348. 362; II. 3 = 5. 35 = 43. 233 = 235.
Plattner (Ernſt) I. 188. VII 333. VIII. 403 f.
Pleſſing I. 16. 364 f. II. 11. 14.
Pletho (Ge. Gemiſtus) VI. 97.
Plinius I. 201.
Plotinus IV. 176. 307.
Ploucquet (Gottfr.) VII. 11. 328.
Plutarchus I. 7. 15. 168. 201. 209. 231. 290. 314. 319. 351. 363. 402. 423. 424. 445. 46 ; III. 265. IV. 4. 36. 175. 223.
Pockels VI. 266.
Pococke (Edw.) V. 7 8.
Poiret (Pet.) VI. 771.
Poley (Engelb.) VI. 852.
Policianus (Angel.) VI. 100.
Pomponatius (Pet.) VI. 100.
Poncius (Joh.) V. 287.
Pordage (J.) VI. 265. 313. 314.
Porphyrius I. 15. 225. 231. II. 284. IV. 176. 177. 309. 429. 437.
Price (Rich.) VII. 339. 665.
Prieſtley (Joſ.) VII. 332. 335. 336. 468. 478. 559. 563.
Proclus I. 198; II. 7; IV. 178.
Pſellus (Mich.) II. 286. 289.
Puffendorf (Sam.) VI. 530. 716 ff.
Pye (P. J.) II. 280.
Pythagoras I. 224. 247.

Q.

Quintilianus (M. Fab.) IV. 4.

R.

Racine II. 10.
Rambach (J. J.) VI.
Ramler (C. W.) VIII. 8.
Ramus (Pet.) II. 293. VI. 263.
Rapin II. 291.
Rautenberg (C. G.) VII. 330.
Rawley VI. 498.

Raymund (Lullius) V. 287. 552.
— von Sabunda VI. 27.
de Real VIII. 9.
Reche (J. Wilh.) IV. 68.
Regis (P. Silvoin.) VI. 531.
Rehberg VIII. 363.
Reichard I. 84. VIII. 4.
Reid (Thom.) VII. 334.
Reimarus (H. S.) VIII. 417. 420.
Reimmann (J. F.) VI. 423.
Reinbek VII. 108.
Reinhard (C.) IV. 198.
Reinhold I. 5; VII. 333; VIII. 371. 701. 705. 707. 834.
Reiske V. 9.
Renaudot (Euſ.) V. 9.
Reſenius I. 112.
Reſewitz (J. Gabr.) VII. 334.
Reuchlin IV. 153; VI. 192.
Reuſch (J. P.) VII. 107.
Reuß (Jer. Dav.) VII. 344.
Rhazes V. 75.
Riccius (P.) IV. 153.
Richard von Middleton (de media villa) V. 286.
Richard von St. Victor V. 178. 242.
Richardſon I. 62; V. 9.
Richter (G. F.) VII. 152.
Ridiger ſ. Rüdiger.
Riedel (Fr. Juſt.) VIII. 370.
Robinet VIII. 5.
Rochemaillet (Ge. Mich. de) VI. 437.
Roger (Abr.) I. 84.
Rondel (Jaq.) I. 425.
Roſenroth (Chr. Knorr von) IV. 143. 154.
Rößler (C. F.) IV. 180. 182.
Rougemont (Fr.) I. 103.
Rouſſeau (J. J.) VIII. 9.
Rubeis (Bern. de.) V. 289.
Rüdiger (Andr.) VI. 853; VII. 6. 110. 149. 154.
Rudolphi (C. F. G.) VI. 853.
Rudolphus Noviomagenſis V. 289.
Ruhkopf V. 103.
Ruhnkenius I. 142.

S.

Sabunda (Raymund von) VI. 27.
de Sades VI. 123.

Sallo VI. 854.
Salluſtius IV. 177.
Sämundus Frodenius I. 112.
Sanchez (Franz) VI. 269. 478.
Sanchoniaton I. 51.
Sainte Croix I. 85. 165. 169. 189. IV. 179.
Sainte Marie I. 103.
Sattler (M. J. T.) VIII. 370.
Saxo Grammatikus I. 111.
Scaliger (J J) I. 15.
—— (Joſ. IV. 71.
Scheffer (Joh.) I. 231.
Schelling I. 143. VIII. 916. f.
Schierſchmied (Johann Juſtin.) VII 107.
Schilde (J F.) IV. Zuſ. S. 2.
Schiller I. 169.
Schilling I 362.
Schlegel (J. A.) VIII. 8.
Schlichtegroll I. 17.
Schloſſer II. 5.
Schloſſer (Fr. Phil.) III 258.
Schlözer I. 113.
Schmauß (J. J.) VII. 318.
Schmid (F. S.) I. 16.
Schneider (J G) I. 142.
Schönemann (C. T. G.) IV. 180.
Schottus (Andr.) II. 291.
Schram (J. Mor.) VI. 271.
Schreiter VII. 333; VIII. 5.
Schröckh (J. Matth.) VI. 710.
Schultens V. 8. 9.
Schultheß II. 5. 278; IV. 177.
Schulze (G. E.) II. 13.
Schütz (Chr. Gottfr.) VIII. 6.
Schütz (G.) I. 111.
Schwab I. 393.
Scioppius (Caſp.) VI. 265. 292.
Scotus (Joh. Duns) V. 287. 500. 502.
—— (Joh.) Erigena V. 101.
Search (Edw.) VII. 339. 703.
Seidel IV. Zuſ. S. 2.
Semler (J. Sal.) IV. 175; VI. 529.
Seneca (L. Ann.) I. 409. 464. III. 136; IV. 4. 49 Zuſ. S. 2.
Sepulveda (Joh. Geneſ.) VI. 263.
Serarius (Nic.) IV. 71.

Sevius I. 412. 446; IV. 6.
Sextus Empirikus I. 7. 230. 231.
Seybold IV. 176.
Shaftesbury VII. 337.
Sibert (Gautier de) IV. Zuſ. S. 2.
Simeon Ben Jochai IV. 150
Simonius (Matth.) VI. 479.
Simplicius I. 187. 445; II. 285. 288.
Sinner I. 85.
Smith (Ad.) VII. 339.
Snorro Sturleſon I. 112.
Sorberius (Sam.) VI. 525.
Sorbiere VI. 492.
Sotion III. 299.
Soto (Dominic.) V. 482.
Souverain IV. 181.
Spalding I. 279. 392.
Spallanzani VIII. 5.
Spencer I. 43.
Speuſippus III. 264.
Spinoza (Ben.) VI. 526 ff. 729. 732 ff.
Sprengel (Curt.) III. 252.
Squire (Sam.) IV. 175.
Stahl IV. 134.
Stanley I. 8; II. 9.
Starck (S. G.) I. 83.
Starke (S. G.) VI. 966.
Stäudlin I. 43. 279. IV. 7. 73. VII. 343.
Steele (Rich.) VII. 341.
Steinbarth VIII. 403.
Stephanus (Henr.) I. 277.
Stewart (Dug.) VII. 340. 341.
Stewart (Jam.) VII. 722.
Stiebritz (J. Fr.) VII. 13.
Stobäus I. 7.
Stollberg (Fr. Leop. Graf von) II. 5.
Stolle VI. 478.
Stollis VII 112.
Strabo I. 83.
Sträbler VII. 25.
Stroth I. 15.
Sturz VII. 343.
Suarez (Franz) VI. 43.
Sulzer VII. 333. VIII. 389 ff.
van Swinden (J. H.) VI. 856.
Sydney (Alg.) VII. 340.
Syrianus II. 287.

T.

Tacitus I. 111.
Talbert VI. 271.
Talmud IV. 104.

Tatianus IV 266.
Taurellus VI. 4 7.
Teleſius (Bernardin) VI 266. 318.
Tennemann I. 364; II. 9. 11. 14; VI. 853; VII. 333.
Tepelius (Joh.) VI. 531.
Tetens (J. N.) VIII. 406.
Thales I. 186.
Themiſtius Euphradas II. 284. 287. IV. 177.
Theodoretus IV. 180.
Theodorus Gaza VI. 232.
Theodorus Metochita II. 289
Theodotus IV. 77.
Theophilus IV. 179.
Theophraſtus II. 283; III. 250 251.
Theophr. Paracelſus VI. 265. 299.
Thomas IV. 68. VI. 531.
Thomas von Aquino V. 262. 285 f. 400.
—— von Straßburg (de Argentina.) V. 689.
Thomaſius (Chr.) V. 178. VI. 853.
—— (Jac.) I. 445. V. 178.
Thümig VII. 106.
Tieftrunk VIII. 701.
Tiedemann I. 9. 143. 279. 440. II. 4. IV. 80.
Tileſius (Balth. Heinr.) VI. 524.
Timäus I. 230.
—— Locrius I. 224. 228. 266.
Timon III. 300.
Tiraboſchi IV. Zuſ. S. 3. VI. 104.
Titius VI. 530.
—— (Joh. Daniel) VIII. 5.
Tittel VI. 852.
Toland (J.) VII. 340.
Toletus (Franc.) VI. 474.
Töllner (Joh. Gottl.) VII. 9.
Tomitanus (Bernardin.) V. 7.
Toſter VII. 338.
Touron (A.) V. 289.
Trenchard VII. 341.
Treuer VI. 530.
Tribbechovius (Ad.) V. 103.
Triglandius (Jac.) IV. 71.
Tſchirnhauſen VI. 853. 1008.
Twining (Thom.) II. 280.
Tychſen I. 17. 63. 355; IV. 72.
Tyrwhitt II. 280.

## U.

Ulrich (J. H. Fr.) VI. 271. 526. 550.
Upton II. 280.
Urſinus (J. P.) I. 53.

## V.

Vanini (Jul. Cäſ.) VI. 268. 411.
Valla (Laurent.) VI. 101. 262.
Vater (J. S.) II. 281. 294.
de Vattel VIII. 8.
le Vaner (Franz de la Mothe) III. 260. VI. 488. 491.
Victorius (P.) II. 279.
de Villacerta (P.) VI. 527.
Villemandy VI. 424.
Vincenz von Beauvais (Bellovacenſis.) V. 178. 280.
Viſcher (Loth) VI. 313.
Vitalis (Miſus) V. 7.
Vives (Lud.) V. 8. VI. 102.
Vogel I. 16.
Voigt (M. W.) II. 278.
Voltaire VI. 855; VIII. 9.
Voß (Joh. Heinr.) I. 143.
Voſſius II. 349.
Vries (Gerard de) VI. 622.

## W.

Wahl V. 10.
Walch (C. W. F.) IV. 72.
—— (J. G.) II. 526. VII. 29.
Wallace VII. 336.
Warburton (Will.) I. 16
Warton I. 118.
Watts (Iſ.) VII. 340.
Webb. (Dan.) VII. 341.
Wegelin (Jac.) VIII. 8.
Wegſcheider (J. A. L.) IV. Zuſ. S. 3.
Weickhmann II. 14.
Welſch (G. Hieron.) VI. 424.
Wernsdorf (D. C.) IV. 182.
Wernsdorf (Gottl.) II. 15.
Wichmann (Chr. Aug.) VIII. 4.
Wiedeburg I. 169. II. 15.
Wild VI. 479.
Wilhelm von Auvergne (Arvernus) V. 178. 267. 276.
Wilhelm de Conches V. 216.
Wilhelm Pariſienſis V. 178. 267. 279.
Willins I. 86.

Wilkinſon (Wilh.) II. 279.
de Windheim (C. E.) II. 15. V. 9.
Winkler (J. P.) VII. 106.
Winſtanley II. 280.
Wi marš (P.) VI. 752.
Witſius II. 12
Wittich (Chſtph.) VI. 532.
Wizenmann VI. 534.
Wolf (Chr.) I. 103. VIII. 3=6. 16. 23. 29.
—— (Joh. Chſtph.) IV. 70.
Wollaſton VII. 338.
Wüſtemann (Juſt. El.) VII. 10.
Wyttenbach (Dan.) II. 13.

X.

Xenokrates III. 407.
Xenophanes I. 277.
Xenophon I. 61. 361.

Z.

Zabarella (Jac.) II. 93. VI. 264.
Zeidler II 350.
Zimara (M. A.) V. 7.
Zimmermann (J. G. von) VII. 343.
— — — (J. J.) I. 365. II. 14.
Zobel (Rudolph Heinr.) VIII. 370.
Zoega I. 17.
Zoroaſter I. 61. 65. 71.
Zwanziger (C.) IV. Zuſ. S. 1.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Buhle, Johann Gottlieb,

Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben

Bd.: Achter Theil

Göttingen 1804

Ph.u. 75 b-8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045376-8
VD18 90623037